

॥ श्री ॥

विद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला

१२३

१९६६

भारतीय दर्शन में चैतना का स्वरूप

लेखक

डॉ० श्रीकृष्ण सक्सेना

एम० ए० पी० एच० डी० (इन्दन)



चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-१

१९६६

प्रकाशक : चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी
मुद्रक : विद्याविलास प्रेस वाराणसी
संस्करण प्रथम स० २०२५
मूल्य : १०-००

© The Chowkhamba Vidyabhawan
Post Box No 69
Chowk, Varanasi-1 (India)
1969
Phone : 3076

,

प्रधान कार्यालय
चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस
गोपाल मन्दिर रुम,
पो० ब्या० चौखम्बा, पोस्ट बॉक्स न० ८, वाराणसी-१

THE
VIDYABHAWAN RASHTRABHASHA GRANTHAMALA

123
ॐॐॐ

BHĀRATĪYA DARS'ANA MEṆ CETANĀ
KĀ SVARŪPA

(Nature of Consciousness in Indian Philosophy)

By
Dr S K SAKSENA
M A. (Alld.) PH D (Lond)

THE
CHOWKHAMBA VIDYABHAWAN
VARANASI-1
1969

First Edition
1969
Price Rs 10-00

4

Also can be had of
THE CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE
Publishers & Oriental Book-Sellers
P O Chowkhamba, Post Box 8, Varanasi-1 (India)
Phone 3145

प्रकाशकीय वक्तव्य

पिछले डेढ़ दो सौ वर्षों का इतिहास केवल राजनीति के क्षेत्र में ही नहीं अपितु बौद्धिक क्षेत्र में भी परतन्त्रता का इतिहास रहा है। विद्या के क्षेत्र में यह परतन्त्रता इतनी दूर पहुँच गई थी कि हम अपने दर्शन, इतिहास और धर्म आदि का अध्ययन भी विदेशी भाषा के माध्यम से करना पड़ा। बाध्य होकर भारतीय विद्वान भी अंग्रेजी में ही लिखते रहे और भारतीय विद्यार्थी भी कुछ समझते हुए, कुछ न समझते हुए उन्हीं का कण्ठस्थ करते रहे। इसी से न तो हमारी देशीय भाषाओं की समृद्धि ही हो पाई और न भारतीय विद्या का योगोचित प्रसार ही हुआ। किन्तु स्वतन्त्रता प्राप्ति के बाद से गतावगुण में कुछ परिवर्तन हुआ है। सम्प्रति भारतीय विद्वान अपने विचारों को अपनी ही भाषा में व्यक्त करना चाहते हैं और भारतीय विद्यार्थी भी अपनी ही भाषा में विभिन्न विषयों का आहरण करना चाहते हैं, किन्तु इस महनीय उद्देश्य की पूर्ति के लिए अत्यधिक श्रम की आवश्यकता है। सर्वाधिक महत्त्व का कार्य तो यही है कि ज्ञान विज्ञान के विभिन्न क्षेत्रों में लिखे गए अंग्रेजी ग्रन्थों का अपनी भाषा में रूपान्तर किया जाय। उक्त उद्देश्य को ध्यान में रखती हुई यह संस्था “निद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला” में बहुत से महत्त्वपूर्ण अंग्रेजी ग्रन्थों के अनुवाद प्रकाशित कर चुकी है। प्रस्तुत ग्रन्थ भी उसी प्रयास का एक उदाहरण है।

प्रो० डॉ० सक्सेना की *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy* नामक अंग्रेजी पुस्तक भारतीय दर्शन शास्त्र के अनुसूचियों में विशेष प्रसिद्धि प्राप्त कर चुकी है। यस्तुतः स्थावरजंगमात्मक इस विश्व में चेतना का अस्तित्व, उसका स्वरूप तथा भिन्न-भिन्न प्रकार, दार्शनिक और वैज्ञानिक दोनों के ही सामने बहुत सा समस्याएँ रखत हैं और

दार्शनिक चिन्ता के प्रारम्भिक युग से इन समस्याओं को हल करने के लिए हमारे सभी दार्शनिकों ने सूक्ष्मातिमूर्क्ष विचार उपन्यस्त किये हैं। प्रा० डॉ० सधसना ने अपने शोध ग्रन्थ में बड़े ही सुन्दर और व्यवस्थित ढंग से उसी विचार परम्परा का विवेचन प्रस्तुत किया है।

उपर्युक्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का ग्राजल हिन्दी में अनुवाद अपने पाठकों के सामने प्रस्तुत करते हुए हमें अपार हर्ष हो रहा है और आशा है कि भारतीय दर्शन शास्त्र के अनुरागी वृन्द इस ग्रन्थ का समुचित समादर करेंगे।



विषयसूची

प्रथम अध्याय

१-११

विषय प्रवेश — ब्रह्माण्ड में मानव का स्थान—हिन्दूदर्शन में
चेतना की समस्या के व्यवस्थित अध्ययन की आवश्यकता—
अनुसंधान की विधि—

द्वितीय अध्याय

१२-३७

द्वितीय अध्याय में विषय प्रवेश—विषय की श्रद्धा—विषय की श्रद्धा—विषय की श्रद्धा—
प्राग औपनिषदिक अन्वेषण का जागतिक स्वरूप—वादा से आंतरिक
की ओर सक्रमण—ऋग्वेद में परम यथाय का स्वरूप—प्राग
औपनिषदिक विमर्श से औपनिषदिक अन्तःकरण में सक्रमण—
औपनिषदिक अन्तःकरण में चेतना—आत्मा के स्वरूप का उत्तरोत्तर
निगमन—आत्मा शरीर की तरह—आत्मा प्राण की तरह—आत्मा
प्रज्ञा की तरह—आत्मा विषयी की तरह—आत्मा चित् की तरह—
चित् और आनन्द—यथा सार्वभौम और पूण चेतना का औपनिषदिक
दृष्टिकोण अजेयबाली है

तृतीय अध्याय

३८-६१

चेतना का सप्तमीमांसात्मक स्वरूप—चेतना क्या है—चेतना की
प्रकृति—अस्वीकृति—पौद्गलिक यथायवादी—यथायवादी की
प्रत्ययवादी आलोचना—यथायवादी की व्यापकवैशेषिक आलोचना—
चेतना के प्रति आध्यात्मिक यथायवादी दृष्टिकोण—चेतना के स्वरूप
के सम्बन्ध में चरक का दृष्टिकोण—यथायवादी की प्रत्ययवादी
आलोचना—चेतना के स्वरूप के प्रति प्रत्ययवादी दृष्टिकोण—चेतना
के स्वरूप पर मीमांसा दृष्टिकोण—चेतना के स्वरूप पर मीमांसा
दृष्टिकोण—चेतना के स्वरूप पर मीमांसा दृष्टिकोण—चेतना के स्वरूप
पर आचार्य रामानुज का दृष्टिकोण—गुरु प्रभाकर तथा रामानुज
के दृष्टिकोणों के विभेद—गुरुप्रभाकर तथा आलोचनात्मक मूल्योक्त—

चतुर्थ अध्याय

६२-७५

चेतना का सप्तमीमांसात्मक स्वरूप—समस्या का दत्तव्य—
औपनिषदिक दृष्टिकोण—अद्वैत वेदान्त का दृष्टिकोण—प्रमाण का
दृष्टिकोण—साध्ययोग का दृष्टिकोण—यथायवादी दृष्टिकोण—
स्वप्रकाशत्व पर व्यापकवैशेषिक—व्यापकवैशेषिक दृष्टिकोण की आलोचना—
कुमारिल भट्ट का दृष्टिकोण—भट्ट दृष्टिकोण की आलोचना—कुमारिल
पर गान्तरशिव की आलोचना—स्वप्रमाणत्व तथा स्वप्रकाशत्व
कुमारिल भट्ट की एक असंगति—स्वतः प्रमाणत्व की श्रृंखला द्वारा
आलोचना स्वप्रकाशत्व की अन्तः द्वारा आलोचना—स्वतः प्रमाणत्व

की रामानुज द्वारा आलोचना—स्वप्रकाशत्व तथा जेतना की निरपेक्ष
अपरोक्षता—स्वप्रकाशत्व तथा रहस्यवाद—चेतना का स्वयम्भूस्वरूप—

पञ्चम अध्याय

१६-१२१

चेतना का मोक्षोच्चान्तर स्वरूप—समस्या की स्वविरोधी
स्थिति—औपनिषदिक दृष्टिकोण—आचार्य छद्मुर का अद्वैत दृष्टिकोण—
पश्चात् कालीन अद्वैतवादियों का दृष्टिकोण—सांख्ययोग दृष्टिकोण—
आचार्य प्रभाकर का दृष्टिकोण—स्वचेतना के विषय में 'माय वैशेषिक
दृष्टिकोण—चेतना के दो रूप—अह प्रत्ययद्वारा चेतना की रामानुजीय
आलोचना की एक परीक्षा—अह प्रत्ययहीन चेतना तथा प्रगाढ़
निद्रा—निष्कर्ष—

छठा अध्याय

१२२-१५१

चेतना का अनुभवातीत स्वरूप—प्रस्तावना—अनुभवातीत
चेतना निम्न तथा सर्वव्यापक है—बहु अकारण है—बहु एक
अविभाजित तथा विभेदहीन एवता है—बहु अप्रभावित 'असंग' तथा
केवल' है—निरपेक्ष का बौद्धिक ज्ञान—अध्यासोप की प्रणाली—
अनुभवातीत चेतना और परिभाषा—अनुभवातीत चेतना तथा भाषा—
अनुभवातीत चेतना और प्रमाण—अनुभवानीत चेतना की आत्म-
चना—व्यापकवैशेषिक आलोचना—अनुभवातीत चेतना और आत्म-
वेदान्त दृष्टिकोण—वेदान्त दृष्टिकोण की योग आलोचना—'माय
आलोचना—अद्वैत प्रत्युत्तर—अनुभवातीत चेतना तथा त्रिवारमचना—
इस दृष्टिकोण की आलोचनार्थ कि 'चेतना सदैव परिषत्तमानीत है'—
क्रियारमक ज्ञान के रूप में—निष्कर्ष

सप्तम अध्याय

१५२-१९२

चेतना तथा अचेतना—समस्या पथन—अद्वैतवादी दृष्टिकोण—
आतन क्या है—सम्बन्ध के सम्बन्ध में अद्वैतवादी सिद्धान्त—माया
के सिद्धान्त की आलोचना—सम्बन्ध के सम्बन्ध में द्वैतवादी सिद्धान्त—
बुद्धि के मध्यवर्ती स्वभाव के सिद्धान्त की आलोचना—सम्बन्ध के
द्वैतवादी सिद्धान्त—सांख्ययोग में ईश्वर की परिकल्पना—सांख्ययोग
सत्त्वमीमांसा में वायस्पति तथा विज्ञानप्रियु के विशेष सम्बन्ध में
मनुभव की समस्या—द्वैतवादी सिद्धान्तों की आलोचना—निष्कर्ष—

अष्टम अध्याय

१९३-२०६

उपसंहार

साम्प्रदायिकमणिका

२०७-२०८

प्रथम अध्याय

विषय प्रवेश

ब्रह्माण्ड में मानव का स्थान

उस क्षण से ही, जब मानव ने स्वयं अपने अस्तित्व पर विमर्श प्रारम्भ किया, उसकी चेतना या जगत् और उसके बीच ज्ञान के संबंध का तथ्य उससे ध्यान को सतत आकर्षित करता रहा है। उसने अनुभव किया कि उसमें, उन सबसे जो उसके चारों ओर हैं, कुछ अधिक है। अनिवार्यतः तो वह परंपर वनस्पति तथा पशु से भिन्न है, या कुछ मातों में वह उनसे कितना ही समान क्यों न दीखता हो। इस प्रकार ब्रह्माण्ड में अपने मानव को ही ज्ञानवान् होने की महत्ता प्राप्त थी और वह अकेला ही ब्रह्माण्ड के रहस्य को, जिसमें वह स्वयं भी सम्मिलित था, टुकटुकी बाँधकर देख सकता था और उस पर आश्चर्य प्रकट कर सकता था। उससे सचेतन होने का तथ्य एक विशेषता थी। इस विशेषता ने मनुष्य को तुरन्त उसके विश्व से बहुत ऊपर प्रतिष्ठित कर दिया—विश्व, जो एक समग्र और महान् दिक्कालहीन सृजन की प्रक्रिया था और जिससे वह स्वयं भी उत्पन्न हुआ था। विश्व की इस सृजन प्रक्रिया के अन्तर्गत होते हुए भी वह अपने विचार के नपकरण द्वारा एक क्षण को सृष्टि से अलग बड़ा हो सकता था और यह जानने की चेष्टा कर सकता था कि सृष्टि आखिर किस लिए है। अचेतन जगत् यह नहीं कर सकता और न वह यही जान सकता है कि अपने लम्बे इतिहास के दौर में, वह सगोमयतात् मानव में विचार और चेतना की एक अप्रूप घटना को विकसित कर सका है। एक क्षण में, उसने अपना एक अर्थ—अपना प्रतिबन्धी विकसित कर लिया था, जो कि पीछे भूमन्त्र देग सकता था विमर्श कर सकता था और अपने ही स्रष्टा का आलाचय हो सकता था। मानव, इस अर्थ में ब्रह्माण्ड से महत्तर था। किंतु यह चिन्तन का केवल एक ही पहलू है, क्योंकि चेतना एक द्विधारी तलवार है। मानव को अपनी चेतना के परमाधिकार के लिए एक बड़ा मूल्य भी चुकाना पड़ा है। बौद्धिक उपसम्पत्ति की प्रक्रिया में उसे कुछ खोना भी पड़ा है। विचार-शक्ति स

विनूयित होने के कारण, उसने भासा की थी कि वह अगन् और जीवन के रहस्य तथा भय का उद्घाटन करने में सक्षम हो सकेगा; किन्तु दीर्घ ही उसे संदेह हो चला कि भूत वहीं उसकी बुद्धि मात्र उसके उद्घाटन के लिए ही तो उसे प्रदत्त नहीं की गई है। स्थिति-बोध और चिन्तन-शक्ति वही भी प्रदान खड़े कर देती है जहाँ पहले किसी प्रश्न का अस्तित्व नहीं होता और जिज्ञासा बहुधा अपने ही प्रश्नों की प्रतिध्वनि सुनने के लिए प्रश्न खड़े कर देती है। प्रकृति सदैव ही मनुष्य की 'कहाँ' की पुकार का 'यहाँ' कहकर उत्तर नहीं देती, और वस्तुओं के सम्बन्ध में 'कैसे' और 'कहाँ' सम्बन्धी प्रश्न एक सर्वाध्वनिक मोन की घुघरी दूरी में बिलीन हो जाते हैं। बिल्कुल प्रारम्भिक हिंदू साहित्य में हम पढ़ते हैं कि सत्य का मुख आवृत है—'सत्य स्यापिहितम् मुखम्, —और यही कारण है कि मानव, इस सर्वोच्चादक तम की ऐसे विविध नामों के अन्तर्गत, जो घने और भारी आवरण का निर्देश करते हैं कभी ब्रह्मण, कभी अग्नि, कभी केवल माया और कभी तम या यम के रूप में प्रार्थना करता रहा है। जिज्ञासु होने की याग्यता सर्व ही बरदान नहीं होती, और मानव इस दुःखद सत्य का अनुभव कर चुका है। मानवीय गवेषणा के इतिहास में गद्यावरोध का आवतन इसका पर्याप्त प्रमाण है। मानव मन के दायित्व प्रश्नों के इतिहास से कोई भी व्यक्ति इस साहित्यिक बाध में अब तक प्राप्त तुल्य सक्षमता के प्रति संशय के अभाव का प्रमाण सरलता से दे सकता है।

इस तथ्य के अतिरिक्त कि मानव ने चेतना के बरदान का उपयोग अपनाहुत निरपेक्ष बाधों में किया है, उसने अज्ञानात्मक अस्तित्व की दांति और भ्रान्त को भी खो दिया है। उसने बहुधा अपने से निम्नतर सहजीवी प्राणियों के जीवा और भ्रान्त से ईर्ष्या की है। वनस्पति जगत् के विकास की स्वच्छता और वन्य तथा मृज्जबुत्पात्मक पशु जीवन के पूर्ण समा योजन ने, जो विश्व के जन्म और विकास विषय जिज्ञासा से घूम है, मानव को अपने विचार के अधिकरण की महत्ता और उपयोगिता पर संदेह करने की दिशा में भी अग्रसर किया है। किन्तु सत्य चाहे जो भी हो और ज्ञान जीवन के लिए वादनीय हो या न हो किन्तु यह मानव जीवन का, एक अविच्छेद्य तथ्य है। धुम के लिए या अनुभव के लिए हम उसके विषय नहीं हो सकते इस कारण उसने स्वरूप की गवेषणा और उसके सम्बन्ध में जितना भी सम्भव हो सके जानने का यत्न सदैव ही सार्वक है।

चेतना शब्द का प्रयोग यहाँ अचेतना के विपरीत अर्थ में किया गया है, जिसमें किसी बोधात्मक क्रिया के अन्तर्गत विषयी और विशय के पारस्परिक

सम्बन्ध का ज्ञान निहित है ।^१ क्योंकि कोई भी, कभी भी अनुभवमूलक रूप से स्वयं अपने स्व के ग्रहप्रत्यय के प्रति भी चेतन हुए बिना चेतन नहीं होता है । चिन्तनशील स्व भावना चेतना के जगत् को अचेतना के जगत् से तीक्ष्णता के साथ पृथक् कर देती है । ग्रह चेतना प्रदेश के एक व्यतिरेकी स्रष्टा के रूप में, अचेतना के प्रदेश में पूरुषतया अनुपस्थित है । फूलों की बगारी के एक फूल को या ककड़ों के समूह के एक ककड़ को अपने समीपी अथ फूल या ककड़ का बोध नहीं होता, न वह अपने पड़ोसी के साथ किसी ज्ञातारम्ब सम्बन्ध में प्रकट ही होता है । किन्तु यदि हम कल्पना करें कि एक को दूसरे का ज्ञान है^२ तब वह उसी क्षण दूसरे की उपस्थिति में, जो कि उस क्षण या उसके बोध का विषय है, विषयी की स्थिति प्राप्त कर लेता है । और तब यदि दूसरा भी अपनी बारी में विषयी है तो फूलों का अचेतन समूह अन्तर्विषयी सम्बन्धोवाले सम विषयी या आत्मनिष्ठ समाज में परिणत हो जाता है । अचेतन अन्तर्विषय के अस्तित्व जसा वस्तु जगत् में कुछ नहीं, और यदि कोई अस्तित्व है भी तो वह केवल समचेतन विषयी की चेतना में है । चेतना या 'सचित' इस कारण, विषयी होने की क्षमता है और उसमें ग्राह्य तथा ग्राहक के बीच ग्रहणारम्भ या ज्ञातारम्भ सम्बन्ध की उपस्थिति का अन्तर्भाव है । यह ज्ञान या बोध का प्रविशिष्ट प्रकाश है जो ज्ञान की त्रिया में विषयी, विषय और स्वयं को भी व्यक्त करता है । कभी-कभी यह भी कहा जाता है कि मृत द्रव्य या मृत पुद्गल से जीवन विकसित हुआ है, परन्तु इसे केवल 'द्रव्य' की धारणा मात्र द्वारा ही समझाया जा सकता है । इसी प्रकार, एक अचेतन किन्तु जीवित सत्ता से हम ज्ञान, मनन और चेतना को विकसित होते देखते हैं, किन्तु यह भी यथाय का एक पूर्णतः नवीन रूपांतर है जिससे हमारे विषय के रहस्यों में एक अद्वितीय वृद्धि हुई है । हम पूछते हैं कि चेतना क्या है और पाते हैं कि इस नई यथायता की व्याख्या में, विशुद्ध रूप से यात्रिक तथा प्राणभौतिक दृष्टिविन्दुओं से दिये गये उत्तर असफल हो जाते हैं, क्योंकि चेतना किसी भी वस्तु से इतनी भिन्न वस्तु का निर्देश करती है कि उसे स्वयं किसी पद से समझाने का प्रयत्न असम्भव ही प्रतीत होता है ।

हम सामान्य स्वीकृति का साक्ष्य कि चेतना हमारी अधिकतम बौद्धिक विचारणा की अधिकारी है उन प्रसिद्ध बर्गानिर्कों की भी इस क्षेत्र में यड़ती कवि में उपलब्ध है जो कि अभी तक केवल दार्शनिक विचारणा का ही दावा करते थे । इसके बाद भी कि उनके दृष्टिविन्दुओं या स्रोत की निष्पत्ति

में विभिन्नता है, चेतना तत्त्वमीमांसक और मानसशास्त्री की ही बपोती नहीं रही है। यत्कि भीतिकलास्त्री और जीव वैज्ञानिकों की सोचों का क्षेत्र भी इस सरल से वारण का कारण बन गई है कि वह प्रथम दृष्टया अत्यन्त प्रत्यक्ष और निवृत्ततम यथाथ है जिसका उसे अत्यन्त प्रत्यक्ष साक्षात्कार हो जाता है जिसने कभी भी अपने अंतर में झुका है। अन्य शब्दों में यह एक अपराजेय तथ्य है, और हमारी विभिन्न रुचियों के समग्र विषयों के संबंध में हमारे संपूर्ण विचारों का उद्गम स्रोत है। वे समग्र विषय जिन पर विविध अन्तर्दार्शनिक विज्ञान विचार करते हैं, ऐसे विषय हैं जो प्रधानतया वैज्ञानिक की चेतना में होते हैं।

हिंदू दर्शन में चेतना की समस्या के व्यवस्थित अध्ययन की आवश्यकता-

भारत के सबसे और साहसी विचार प्रयत्न की सुविस्तृत धारा पर, जो कि सपनिषद् काल से ईसा की १७ वीं शताब्दी के अन्त तक प्रवाहित होती है, एक सक्षिप्त दृष्टि भी भारतीय दर्शन के किसी भी अध्येता को भावस्त फरा देगी कि भारतीय विचारकों ने बाद के कुछ विचारकों के पतन, जैसे कि विविध दर्शन संप्रदायों के मल्ल-गुट, या विरोधी मतों या दर्शन संप्रदायों पर केवल प्रधानता प्राप्त करने के उस्ताह के बावजूद भी प्रायः उन सारी दार्शनिक धारणाओं को छानकर भूरी से पृथक् कर लिया है जिन्हें बि वे विकसित कर सकते थे। वे पर्याप्त साहसी थे और वे अपनी विचारधारा को उसके दूरतम तांत्रिक निष्कर्षों तक ले जा सकते थे। ज्ञान और मन के समग्र सम्बन्धी क्षेत्रों से संबंधित समस्याओं पर जैसे—तत्त्वमीमांसा मनो विज्ञान, न्याय, ज्ञानमीमांसा भाषा और विधिशास्त्र ध्वनि और योगशास्त्र जादू और भक्तिशास्त्र विज्ञान, सभी पर उन्होंने विवेचन किया है। किन्तु प्राधुनिक नियम बद्धता और व्यवस्थित पृथक्त्व के अभाव में उनके विद्वान और परिवर्तना पीछों की एक विनाश उसभन में एक दूसरे से गुंथे हुए पड़े हैं। यह अंतर्महाली पीषापर अनेक छोटे-छोटे मूल्यवान् उपपत्तियों का स्रोत हो सकता था, किन्तु हो नहीं सका क्योंकि भारतीय दशन-सम्प्रदायों के इस विद्वान बन में अनेक घने पीछे अज्ञित स्थानों में अत्यधिक विकसित हो गये हैं। जब बि यहाँ-यहाँ बहुत सा पास-पास फला हुआ है कुछ का अति बढ़ाव से भी पीड़ित है, इन पीछों के विस्तृत क्षेत्र में पुनरावेषण की आवश्यकता है, ताकि वे अपने संपूर्ण शौर्य में पस्त-भूत सचों और अपनी गुणम्प उस जगत् को दे सकें जिसे कि उसकी बहुत आवश्यकता है।

उन सारी समस्याओं में जो मानवीय हृदय की निकटतम समस्याएँ हैं, उसके स्वयं के अस्तित्व और स्वरूप की समस्या भी निश्चय ही एक रही है। यह कहना एक सामान्य बात रही है कि प्रत्येक वस्तु कम से कम उस सीमा तक जहाँ तक वह मनुष्य से सम्बन्धित है वही है जो वह है, कारण, मनुष्य वही है जो वह है, अर्थात् वह एक सचेतन और पानात्मक प्राणी है। यदि मानवीय चेतना से बाहर कुछ है भी तो उसका 'होना' उस सीमा तक जहाँ तक वह मानवीय चेतना से किसी भी प्रकार सम्बद्ध नहीं है, मानव के सम्बन्ध की दृष्टि में 'न होने' के ही बराबर है। इस प्रकार, मानव जीवन की संपूर्ण समस्याएँ इस अर्थ में, उनके प्रति उसकी चेतना की समस्याएँ हैं। अतः चेतना के रहस्यों के उद्घाटन के लिए हिन्दू खोजियों द्वारा इतना विचार और शक्ति का व्यय किया जाना सरलतया सम्भाव्य जा सकता है। चेतना पर विचारणा के उनके प्रयास में हमें प्रायः विचार की सारी विविधताएँ और छायाएँ, जो चेतना के संपूर्ण निवेद्य से प्रारम्भ होकर चेतना को ही समस्त ध्याय का भूताधार और केंद्र बनाने पर समाप्त होती हैं, देखने को मिलती हैं। संपूर्ण निवेद्य और आधारभूत विवेद्य की इन दो सीमाओं के मध्य, हम माध्यमिक स्थितियों और दृष्टिबिन्दुओं की विविधता भी प्राप्त होती है। उपनिषदों के ऋषियों तथा गौतम कपिल और बादरायण से लेकर एकर, रामानुज, श्रीपर और जयन्त तक, विचारकों ने चेतना की समस्याओं पर इतने विरोधी उत्तर प्रस्तुत किये हैं कि उनमें से कठिनाई से ही कोई ऐसा उत्तर है जो कि उसके विरुद्ध उत्तर के तुल्य ही प्रख्यात नहीं है या उनके द्वारा प्रस्तुत समाधानों में एक भी समाधान इतना असतोषजनक नहीं है कि अपनी भारी में एक नयी समस्या को जन्म नहीं दे सकता है। डॉ० एस० राधाकृष्णन तथा अन्य प्रसिद्ध विद्वानों द्वारा इस क्षेत्र में अत्यन्त मूल्यवान् तथा नेतृत्व प्रदान करनेवाला कार्य किया जा चुका है। अब भावश्यकता इस बात की है कि आधुनिक तरबरीमांसा की भाषा में इस तरह की अकेली समस्याओं, जैसे चेतना का स्वरूप तथा धर्म पर, विविध अध्ययन इस दृष्टि से किया जाय कि उनके सम्भाव्य समाधान की ओर हिन्दू योगदान पर पुनर्विचार हो सके तथा उसे पुनः विश्व के समक्ष प्रस्तुत किया जा सके।

अनुसंधान की विधि

विगत अथ्य क्षता-शी म विभिन्न सस्कृतियों से हमारे यौद्धिक सम्बन्धों द्वारा विभिन्न जातियों के विवेक तथा दर्शन के ज्ञान का हमारा भित्तिज

अत्यधिक विस्तृत हो गया है। आज हम इजिप्ट, पर्सिया, चीन और भारत की विशिष्ट बुद्धिमत्ता और ज्ञान के सम्बन्ध में तुलनात्मक रूप से वहीं अधिक जानते हैं। सदैव ही भाँति सांस्कृतिक संघर्ष का यह नया युग अपने साथ चीफ़ों से अधिक उत्साह और शुद्धता से अधिक सहानुभूति लाया जिसकी अधिक अभिव्यजना उन तुलनात्मक अध्ययनों में हुई, जिनमें कि विचारों की सतही समानताओं को, जो कि वास्तव, स्थान तथा परिस्थितियों की दृष्टि से एक दूसरे से अत्यन्त दूर थीं, इस तरह प्रस्तुत किया गया कि जैसे उनमें स्वरूपतः सादृश्य है। तुलनात्मक अध्ययन में पुरातन और अद्यतन की व्याख्या वृत्तन और परिवर्तित विचारों से, मूल और अपरिवर्तित के प्रति दिना किसी दृढ़ अवलम्बन के बरना विद्वानों की आकांक्षा रही है। इस तरह, भारतीय और पाश्चात्य दर्शनों के तुलनात्मक अध्ययन की प्रारम्भिक अवस्थाओं में भारतीय वेदान्त के अद्वैतवादी दर्शन, जिसमें अन्तर्गत विविधताएँ हैं और पश्चिम के हीगेलवादी प्रत्ययवाद की, दोनों में से किसी के भी मूल्य व्यक्तित्व को सुरक्षित रखे बिना किसी प्रमाण के समान और तादात्म्य बताना पण्डितों का प्रिय विषय था।^१ जगन्नाथ के वैशेषिक सूत्रों में सम्पूर्ण आधुनिक भौतिक विज्ञान को खोज निवासने का प्रयत्न किया जाता है, और पतञ्जलि के सूत्रों को या तो आधुनिक मानस आरोग्यविज्ञान का उच्च योगी का अध्ययन प्रम, या सांसारिक ब्रह्म और शक्ति की भौतिक तात्त्विक शक्तियों पर प्रमुख पाने के लिए गुप्त विज्ञान पर लिखा हुआ प्रत्यक्ष समझा जाता है। उपनिषदों में बुद्धि की सीमितता के सम्बन्ध में व्यक्त विचारों का बगल की मूल प्रवृत्ति की और पुनरावर्तन तथा बुद्धि पर सम्पूर्ण अविद्यास ही एक बताया जाता है। ग्याय और आधुनिक तन्त्रशास्त्र के साथ भी यही किया गया है, जिनमें पराधीनताओं आदि की समानताओं को समस्याओं के निर्धारण में उनकी विशिष्ट वैयक्तिकताओं को अजित करने चुन लिया जाता है।

उपरोक्त का यह अभिप्राय नहीं है कि जिनहीं दो संस्कृतियों के समकाली दर्शनों में मूल तथा साक्षर प्रदर्श और मानव भक्ति पर उनकी प्रतिक्रियाओं तथा उनकी अभिव्यक्तियों में किसी प्रकार की एकरूपता नहीं है। ऐसा करने का अर्थ, मानव बुद्धि की एकता और विषयकता की आधारभूत बर्तना के साथ हिंसा तथा एक सावनीय तात्त्विकता की निर्वात अवस्थाओं में विश्राम प्रकट करना होगा। इसके विपरीत समय और

परिस्थितियों में एक दूसरे से अत्यन्त दूर, जैसे विलियम जेम्स और बुद्ध, ह्यूम की तरह के आधुनिक सदेहवादी और प्राचीन माध्यमिक दार्शनिक नागाजुन या घमकीर्ति, आज का विपरीत प्रत्ययवादी और अतीत के यागाचार प्रत्ययवादी आदि के विचारों में हमें सुन्दर समानान्तरता के भद्भुत उदाहरण देखने को मिलते हैं। किसी प्राचीन हिन्दू या बौद्ध ग्रन्थ को देखते समय इस तरह की समस्याओं पर दृष्टि प्रायः पती जाती है जिन्हें कि इस तरह की प्रणाली में विवेचित तथा प्रस्तुत किया गया है कि उनमें तथा किसी ति आधुनिक ग्रन्थ की विवेचन विधि में भेद करना सम्भव नहीं रह जाता है।

किन्तु किसी भी तुलना के पूर्व, किन्हीं भी दो विभिन्न दर्शनों का उनके विशिष्ट यत्तिर्धों में अद्योपात्त ज्ञान अत्यन्त महत्वपूर्ण है। ग्रन्थों, इन्हीं समानताओं पर आधारित तुलनात्मक अध्ययन का दोनों के रूप को अष्ट करने के लिए पणित हो जाने का सहज ही खतरा है। कारण यह है कि किसी विशिष्ट संस्कृति का प्रत्येक दार्शनिक स्वयं अपनी आत्मा लिए हुए है। उसकी अपनी व्यक्तिगत मेधा है जो किसी समस्या का अपनी विशेष रीति से सृजन करती तथा प्रतिनिधान्वित होती है। किसी भी दर्शन की व्यक्तित्वता के इस तथ्य की, उस दर्शन के विशिष्ट गुणों को मटियामेट किये बिना, हम उपेक्षा नहीं कर सकते।

इस कारण बाद की सभ्यता सस्लेषण की अवस्था के लिए, प्रारम्भिक चरण के रूप में, किसी संस्कृति को प्रत्येक प्रतिनिधि विचारधारा अपूर्व और विभेदक चारित्रिक गुणों की इसके पूर्व कि उनकी ओर पुनः पहुँचने का प्रयत्न किया जाय खोज निकालने का प्रयास अत्यन्त आवश्यक है। इसलिए व्यक्तिगत अध्ययन और भेद निरूपण की प्रणाली, जो कि तुलनात्मक अध्ययन की ओर एक नई पहुँच का प्रस्तुत करती है, विभिन्न दर्शनों के ज्ञान की हमारी वर्तमान अवस्था में, टिछली और असावधानीपूर्ण सादृश्यताओं की प्रणाली से कहीं अधिक उपयुक्त है।^१

मैंने, इसलिए, चेतना के प्रति हिन्दू ग्रन्थों में विपरीत हिन्दू दृष्टिकोण का उससे वैयक्तिक तथा विभेदक सधरणों में आधुनिक या पश्चात्य दृष्टिकोण की तरह प्रस्तुत करने का प्रयास किये बिना एक स्वतन्त्र और भासी पनात्मक अध्ययन किया है। बाद विवाद सवाद के हिन्दू विधिशास्त्रीय रूप को विभिन्न प्रश्नों के सूत्रीकरण में, जहाँ तक व्यावहारिक हो सका है सुरक्षित रखने का प्रयत्न भी किया गया है। चेतना के स्वरूप से सम्बन्ध कुछ आधार

भूत प्रश्नों को भी, जो न हिन्दू हैं न प्राचीन, उनही भूत पृष्ठभूमि में ही विवेचित किया गया है। इस समस्या में, तुलनाओं से जान बूझकर ही बचा गया है ताकि वे भारतीय शास्त्रीयतावाद की पररिचित पृष्ठभूमि में, पहले से ही जटिल समस्याओं को अनावश्यक रूप से और भी जटिल रूप प्रदान न कर दें। इस तरह, चेतना के समग्रता तथा स्वरूपतः हिन्दू दृष्टिकोण के बिना ही उन चारित्रिक समस्याओं के साथ जो उसे अपने पाश्चात्य विम से स्पष्ट रूप से भिन्न बनाते हैं प्रस्तुत करना मेरा लक्ष्य रहा है।^१

चेतना की समस्या क्या है? इस तरह की कोई समस्या है भी, या नहीं? इस तरह के तथा भूत प्रश्नों का पूछा जाना सब प्राप्यक है। चेतना की समस्या और स्वरूप को समझने के लिए ज्ञान के हमारे वैयक्तिक अनुभव के विश्लेषण से प्रारम्भ करना आवश्यक है। यदि हम विपरीत करें तो चेतना का तथ्य कुछ ऐसे खंडाया से निर्मित प्रतीत होगा जो जहाँ कहीं भी जान या चेतना की अभिव्यक्ति होती है उसने अदृश रूप से भंग लिये हैं। ये खंडाया निम्न हैं —

१ हमारे बाह्य दृष्टिकोण अर्थात् इन्द्रियाँ, २ बाह्य अणु व पदार्थ अर्थात् विषय, ३ अर्थानुवृत्ति या मानव जो कि ज्ञाता और बाह्य दृष्टिकोण के मध्य सम्बन्ध जोड़ने वाला है, और अन्ततः ४ कर्ता या ज्ञाता आत्मा जो स्वयं को ज्ञाता की तरह मानता है और जिससे हमारे ज्ञान का सम्पूर्ण प्रवाह, जो हमारे मानसिक जीवन का संस्थान करता है, सम्बद्ध होता है तथा जिसमें भूत भित्ति या परमाधार की तरह सम्पूर्ण ज्ञान साक्षिहित होता है।

हमारे ज्ञानानुभव में अन्तर्भावित तत्त्वों का उद्घाटन अत्यन्त केवल सामान्य ज्ञान पर आधारित अवश्य है। योही सी और विचारणा से स्पष्ट होगा कि क्या या 'मैं' की अर्थानुवृत्ति की क्रिया में भागे और भी दो स्वभावों में विभक्त किया जा सकता है। यह अवश्य है कि 'मैं' स्वयं को जानता है दो ज्ञाताओं का सुझाव देता है—ज्ञाता मेम की तरह और ज्ञाता ज्ञाता की तरह। विभक्तिकरण की इस प्रक्रिया को अनन्तर तक जारी रखा जा सकता है। कोई इस कारण, एक ज्ञाता के स्थान पर दो ज्ञाताओं को रख सकता है—एक अनुभव निम्न या मनोवैज्ञानिक आत्मा, जो कि कर्मात्मक रूप से ज्ञाता का द्वितीय और विषय दोनों बन जाता है, तथा दूसरा, अनुभववादी विषय जो ज्ञान की किसी भी क्रिया में कभी भी ज्ञाता की तरह नहीं पकड़ा जाता, किन्तु जो हमारे सम्पूर्ण ज्ञात आधार के पीछे

१ इस सम्बन्ध में उदाहरण अन्तिम अध्याय में मिलेंगे।

परम ज्ञाता और विषयी की तरह सदा ही अवस्थित रहता है। हम देख चुके हैं कि चेतना में विषयी और विषय का द्वय सान्निहित होता है। तब इस प्रश्न का उद्भव स्वतः ही हो जाता है कि क्या द्वैतता हमारी चेतना का स्थायी लक्षण है ? क्या यह सब चेतना का, उसकी सम्पूर्ण स्थितियों में, उसके मूल स्वरूप में सान्निहित परम सिद्धान्त है, या कि किसी अवस्था में कहीं इसका अन्त भी है, जहाँ विषयी या अद्वैत चेतना केवल अपने स्वभाव या स्वरूप में, बिना किसी अग्र ऐसे विषय के जो उसे विभेदित या उसके स्वभाव को सीमित करता हो प्रकाशित होती है ? सारांश यह कि क्या अद्वैत, अपरोक्ष और अविभेदी चेतना का कोई अस्तित्व है जो कि सावर्भौम और अपरिवर्तनशील हो या कि समग्र चेतना 'यह यह है', के रूप में सदा विभेद-युक्त, परिवर्तनशील और मविशेष ही होती है ? चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में, यह प्रश्न आधारभूत प्रश्न में से एक है।

किन्तु सर्वोपरि प्रश्न यह है कि चेतना स्वयं अपने में क्या है ? सचित्, अनुभूति या उपलब्धि अपने आप में क्या है ? क्या वह किसी एक द्रव्य मात्र का गुण है या कि स्वयं एक द्रव्य है ? ज्ञान की स्थिति कौन साता है ? क्या वह विषय, इन्द्रियों मानस और आत्मा इन सब सहायों का संयोग है या कि वह केवल आत्मा के नित्य और मूलतः चित्स्वरूप के कारण है ? केवल पौद्गलिक शरीर चेतना का सिद्धान्त नहीं हो सकता है, क्योंकि मृत शरीर में चेतना की उपलब्धि नहीं होती। अचेतन वस्तुओं का कोई संयोग भी चेतना का सृजन नहीं कर सकता है। चेतना के प्रत्येक अंश का भी सचेतन होना उसी तरह आवश्यक है, जिस तरह कि पुद्गल का प्रत्येक अणु पुद्गलात्मक होता है। प्राण भी चेतना का सिद्धान्त नहीं हो सकता; क्योंकि ऐसे असंख्य प्राणी हैं, जिनमें प्राण का श्वास दौड़ रहा है पर जो ज्ञान या चेतना का कोई भी चिह्न नहीं प्रकट करते। क्या बुद्धि चेतना का कारण है ? यदि ऐसा है तब स्वयं बुद्धि क्या है ? वह स्वयं सचेतन वस्तु है या अचेतन ? क्या चेतना उससे उसी प्रकार सम्बन्धित है जैसे ताप अग्नि से, या जैसे पत्ता मूलिका घट साल रंग से सम्बन्धित होता है ? या उसी प्रकार मात्र भाषात्मक रूप से ही सम्बन्ध है ? क्या यह नहीं हो सकता है कि बुद्धि भी केवल शरीर और इंद्रियों की भाँति, चेतना का एक अधिकरण मात्र है, और उस स्थिति में ज्ञान का गुण उससे सम्बन्ध नहीं है। यह प्राणविक पुद्गल का एक सूक्ष्माधिकरण मात्र भी हो सकता है, जो कि यद्यपि स्वयं में चेतन नहीं है तथापि मानसिक और चेतन गुणों को, चेतना के प्रतिक्रान्त की अपनी क्षमता के कारण ग्रहण कर लेता है।

पुनः, तब क्या आत्मा चेतना है ? क्या इन दोनों आत्मा और चेतना में कोई विभेद ही नहीं है ? या कि चेतना आत्मा का केवल गुण है, उसका स्वभाव या सार नहीं ? क्या यह सादृश्य, भ्रष्ट, निष्प्रिय और अपरिवर्तनीय है, या कि मृष्ट, परिवर्तनशील गतिमय और रूपान्तरणीय ?

अन्त में, अचेतन क्या है और अचित् के दोनों विपरीत तत्त्व परस्पर किस रूप में सम्बन्धित हैं ? क्या यथाथ में ऐसे दो द्रव्यों का अस्तित्व है जिनमें से एक स्थायी रूप से चेतन और दूसरा स्थायी रूप से अचेतन है, या कि केवल एक ही द्रव्य का अस्तित्व है ? चित् या अचित्, जो स्वयं अपने को विपरीत में रूपांतरित करता है, यदि एक दूसरे से पूर्ण विरुद्ध दो द्रव्यों की ऐसी सत्ता है जिनमें कुछ भी समानता नहीं है तब वे एक दूसरे में सबद्ध ही किस रूप में हो सकते हैं ? यदि केवल एक ही द्रव्य का चेतन या अचेतन का, अस्तित्व है तब एक से दूसरे में उद्भव की कठिनाईयाँ पदा होती हैं क्योंकि यथार्थानुभव में चित् और अचित् तथा विषयी और विषय दोनों को हम एक ही भूषी के भय की तरह पाते हैं। चेतना से सम्बन्धित समस्याओं में से कुछ इसी प्रकार की हैं। हिन्दू विचारकों के गवेषण में प्रमासित उपाधान का ही इन पृष्ठों में अनुसंधान करने का प्रयत्न किया गया है।

प्रस्तुत अध्ययन के दोन और इसकी सीमाओं के सम्बन्ध में एक मूल्य पर, दो शर्तों का जोड़ा जाना आवश्यक प्रतीत होता है। चेतना के स्वरूप की यह प्रस्तुत खोज, चेतना के तत्त्वमीमाणात्मक स्वरूप तथा चेतना ज्ञेय स्वयं अपने में है उन सत्ताओं की विरुद्ध तार्किक विपारणा तथा ही सीमित है। इस प्रकार, गवेषणा का विषय-वस्तु चेतना का स्वरूप और अध्ययन का केन्द्र बिन्दु तत्त्वमीमाणात्मक है। यद्यपि समस्या पर धनेक पहलुओं से विचार किया गया है तथापि चेतना के परम स्वभाव का निश्चय करना ही इस समय प्रवचन में अध्ययन का ध्येय रहा है। चेतना के स्वरूप के इस अध्ययन को ऐसे समुक्त प्रश्नों से किसी भी रूप में विच्छिन्न नहीं किया जाना चाहिए, जो कि यद्यपि उससे सम्बन्धित हैं पर जिनकी यहाँ मित और पुनः ही माना गया है ताकि यत्नमान अध्ययन का क्षेत्र अनापेक्षक रूप से विस्तीर्ण होकर अन्तर्मात्र प्रश्नों की स्पष्टता का समाप्त न कर दे। उदाहरणार्थ, चेतना की समस्या, ज्ञानमीमाणा के प्रमाण के साधनों के समकक्ष उपरदा तथा तत्त्व और भाति के सिद्धांतों से, जो कि अपने आप में एक पृथक् समस्या है।

और जिस पर उस रूप में ही विचार करना आवश्यक है, भिन्न है। इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि चरमत एक दूसरे में कोई कड़ा विभेद सम्भव है, किन्तु यह कि वत्तमान अध्ययन का सम्बन्ध केवल चेतना के स्वरूप मात्र से ही है।

० ०

द्वितीय अध्याय

दर्शन के व्यवस्थात्मक रूप के पूर्व की अर्धदार्शनिक पृष्ठभूमि
प्राग् उपनिषदिक अन्वेषण का जागतिक स्वरूप

चेतना के परम तत्त्वमीमासारमक स्वरूप की हमारी गवेषणा का सम्बन्ध, मानव स्वयं अपने स्व में स्वरूपित क्या है, इसके अन्तर्निरीक्षणारमक विमर्श से सम्बन्ध है। मानव अपने अन्तरिक तथा विषयीमय अस्तित्व में ही सवप्रथम चेतना के प्रति अपरोक्ष और अत्यन्त तात्कालिक रूप से समग्र होता है। चेतना क्या है और 'मैं चेतन क्यों हूँ' ऐसे प्रश्नों में चेतन और अचेतन अस्तित्व एवं विधुष्ट पोद्गलिक और विषयाहीन अस्तित्व तथा मानसिक और विमगमय प्रक्रिया में विभेद की पूरक रूपना की पहल से ही प्राप्त कर लिया गया है। चेतना विमलपूष है और विमर्शित होकर जन्म पाने की प्रतीक्षा नहीं करती। विमर्श की अवस्था अनिर्वाय रूप के बाद में ही आती है।

मानव सत् के स्वभाव की बौद्धिक क्षोत्र में, पहले बाह्य जगत् की विजय से ही श्रीगच्छेय करता है क्योंकि, जैसा कि कठोपनिषद्^१ का कथन है मानव प्रारम्भ करने के हेतु पहले बाहर ही भाँकता है क्योंकि उसकी इक्षिया बहिर्मुखी हैं।^२ यह उसने अन्वेषण की द्वितीयावस्था में ही संभव हो पाता है जब कि यह बाहर से अन्तर में वापिस लौटता है। इस प्रकार मानव के प्रारम्भिक विचार स्वभावतः बहिर्जगत से सम्बन्ध थे। उसकी इक्षिया बाहर गई, विनय और आदर्य से उसने अपने चारों ओर घिर विस्तार में भाँकता और वह प्रहों और अन्तुर्भों के रहस्य, तथा बस्तुगत उस प्रत्येक वस्तु के प्रति आदरार्थान्वित हुमा, जो उससे अधिक सक्तिमान की ओर जिसने उसने जीवन को प्रभावित किया था। इस प्राथमिक अवस्था में उसने कठिनता से ही कभी अपने अन्तर में देखा है और अपनी आत्मा पर आदर्य प्रगट किया है। मानव विचारणा के इतिहास में बाह्य और आन्तरिक या भौतिक और मानसिक जगत् की विभेदक रेखाओं का खींचा जाना बहुत बाद में ही सम्भव हुआ है।

प्राथमिक खोज, इस कारण, सम्पूर्ण विश्व के सजीव और निर्जीव के अनुसंधान से सम्बद्ध थी और उसका क्षेत्र अभी तक विश्व के किसी विशिष्ट भग तक सीमित नहीं हुआ था। ऋग्वेदिक युग में, जिसमें वातावरण, सृजन, पौधे और पशु, मानव से किसी भी दृष्टि से कम यथाय और सजीव नहीं थे, यह अपरिहारा ही था कि खोज को किसी एक ही और विशिष्ट रूप से दिशा-वित करने के बजाय सबके सार सत् की ओर ही संचारित किया जाता, और यही किया भी गया है।

भारतीय विचार का यह एक विशिष्ट लक्षण है कि वह विचारणा के प्रत्येक चरण में यथाय को एक पूरा अभी तथा संपूर्ण ग्रहणांड की तरह ही विचारता रहा है। वह यथार्थ को विश्लेषण द्वारा कठोर विभाजना में विभाजित नहीं करता। यथार्थ के प्रति इस सावधानी दृष्टि के अनुसार, प्रत्येक वस्तु संपूर्ण का अंश और प्रतीक है, और इस तरह प्रत्येक कण एक ही सार्विक पूरा से भरा हुआ है। सत् एक ठोस रूप से जमी हुई इकाई है जिसमें न कुछ आन्तरिक है, न कुछ बाह्य। वह भी पूरा है, यह भी पूरा है, पूर्ण से ही पूरा विकसित होता है।^१

ब्रह्माण्ड तारों का विश्व आकाशीय और पार्थिव दृश्य-जगत्, समग्ररूपेण मानव के बाहर नहीं है क्योंकि, जहाँ सब सब है और प्रत्येक कण पूरा है यहाँ बाह्य और आन्तरिक का विभेद नहीं हो सकता है, क्योंकि मानव भी पूर्ण का ही अंश और भग है। प्रत्येक वस्तु यदि उस पर हम गहराई से अपने ध्यान को एकाग्र करें तो संपूर्ण की उद्घाटित कर सकती है, क्योंकि वह भी संपूर्ण का ही आनुवीक्षणिक सूक्ष्म विग्रह है। यही कारण है कि कभी कभी यह कहा जाता है कि मानवीय प्रपत्ति तथा ज्ञान के विकास में उद्घाटित होने की ऐसी कोई भूमि नहीं है जो कि समग्रतया नवीन हो, या पहुँचने की ऐसा कोई स्थल नहीं है जहाँ कि पूर्णतया अपरिचित हो। सभी अन्वेषण, इत्हास और ज्ञान केवल उसी पुनः अन्वेषण और पुनः ज्ञान की घटनाएँ मात्र हैं जो निरर्थक रूप से सदैव उपस्थित बना हुआ है।

बाह्य से आन्तरिक की ओर सफ़र

तो भी, ऐतिहासिक रूप से विचार जैसे-जैसे विकसित हुआ और प्रारम्भिक युगीन भोले भाले आशय का स्थान विमर्श और अवधारणा में प्राप्त किया

वैसे ही मानव का ध्यान मात्र बाह्य तथ्यों और दृश्य जगत् के निरीक्षण से हटकर आन्तरिक शक्तियां या उन सबके आधार में क्रियाशील सिद्धान्त पर माना भी प्रारम्भ हुआ ।

मानव ने अब वस्तुओं के अन्तर में जीवन प्रारम्भ कर दिया, तथा उनके अस्तित्व के कारणों और नियमनारमक सिद्धान्तों की खोज में लग गया । किन्तु खोज का रूप अब भी विषयारमक और बहिर्जगत् सम्बन्धी ही रहा है । आन्तरिक से अभी भी केवल मानव के आन्तरिक का अर्थ ग्रहण नहीं किया गया है । उसका अर्थ मानव की 'स्व' धारणा के तात्त्विक स्वरूप का बजाय, अभी भी, सब वस्तुओं के आन्तरिक तथा किसी भी वस्तु की आधारभूत यथार्थता से ही अधिक है, जिससे स्वरूप का अन्वेषण किया जा रहा है । अन्वेषण की इस द्वितीय अवस्था में जीवनी-शक्ति या सामान्य रूप से सब वस्तुओं की विशेष क्रिया अभी अन्वेषण का विषय नहीं बनी । मनुष्य किसी अर्थ सजीव प्राणी से, आन्तरिक रूप से, अधिक महत्तावासी नहीं है, यह उस सामान्यतः हिंस्र विचार का सदा ही एक विशेष सतण रहा है और उसके अन्तर में भी कोई विशेष क्रिया उसकी किसी अर्थ क्रिया से इस अवस्था में अधिक आधारभूत नहीं मानी गई है जैसा कि बाद में उपनिषद् युग में माना गया है । मानव या उसका कोई विशेष सतण अब तब ध्यान का केन्द्र नहीं बना है । खोज का रूप अब भी धेतना या मानस के पदों में नहीं बल्कि सामान्य दृश्य जगत् की विविध क्रियाओं और उनके पीछे की गतिमय शक्ति की भाषा में है—इस तथ्य पर ध्यान देने बिना ही कि वे निर्जीव हैं या सजीव । सतण में जिसमें की इस द्वितीय अवस्था में, हम प्रकृति के तथ्यों की विविधता और घटना चक्र के निरीक्षण मात्र की स्थिति से, एक एकारमक नियम या विधि की धारणा का विकास होते हुए देखते हैं, जिसे कि वेनों में जगत् का नाम से विशेष रूप से गौरवान्वित किया गया है ।

विश्व की प्रत्येक नियमित वस्तु का सिद्धान्त जगत् है ।^१ जगत् आधारभूत गतिमय सिद्धान्त की तरह प्रकृति के सम्पूर्ण घटना जगत् के पीछे अवस्थित है । देवताओं की धारणा में यहाँ तक कि स्वयं वस्तु में यह महान्तर

है, क्योंकि विश्व की अन्तरस्थ क्रियाशक्ति होने के कारण यह अधिक आंतरिक और आध्यात्मिक है। श्रुत का सिद्धान्त प्रत्येक सजीव एवम् निर्जीव प्राणी को स्वयं उसके अन्तरस्थ अस्तित्व के नियम के पालन के लिए बाध्य करता है। वह पवन को बहने, जल को प्रवाहित होने और मनुष्य को ज्ञान प्राप्त करने का आदेश करता है। श्रुत, चूँकि सावर्भौम अन्तरस्थ शक्ति की तरह, जब और चेतन समस्त प्रकृति को विशेष क्रियाओं को नियमित करता है, इसलिए यह मानवीय ज्ञान की प्रक्रिया की आधारशिला भी है। मानव अस्तित्व श्रुत की शक्ति के कारण ही क्रियावित होते हैं।^१ मनुष्य उसी अन्तर्निहित सवासक शक्ति के द्वारा जानता है जो अग्नि को प्रज्वलित तथा नदियों को प्रवाहित होने के लिए गतिमय करती है। जिस तरह अन्य सभी प्राणियों को अपने भाग में प्राप्त कार्यों को पूरा करना है, उसी तरह मनुष्य को भी अपने जानने (सवित्) के विशेष कार्य को, सवित् के दाम्बिक और विस्तृत दोनों अर्थों में पूरा करना है, अर्थात् श्रुत की साधर्भौम क्रिया की आशिक क्रिया के रूप में मानव को जानना है।

इस प्राग्-उपनिषद् युग में विमर्श के स्वरूप के मानव-केंद्रित या मनोवैज्ञानिक न होने के कारण हमें मानव की जानने की क्रिया या चेतना के लिए कोई विशेष पद प्राप्त नहीं होता, किन्तु मनोवैज्ञानिक रूप से क्रतु पद, जिसका मूल समर्थ 'क्र' धातु से है और जिसका अर्थ है अपना कार्य पूरा करना, मानवीय स्तर पर अपनी क्रिया पूरी करने के अर्थ में चेतना के पर्याय रूप से समीप आ सकता है। इस क्रिया को विशिष्ट मानवीय स्तर पर क्रतु कहा गया है इसका प्रमाण दातपय ब्राह्मण ४ १ ४ १ में स्पष्ट है। दातपय ब्राह्मण में कहा गया है कि जब मनुष्य धर्मसाधना करता है कि मैं उसे कर सकूँ, मैं उसे प्राप्त कर सकूँ, तब वह क्रतु है और जब वह उसे प्राप्त कर लेता है तब दत्त है।^२ यह क्रतु पद ही है जो बाद में इच्छा करने, संकल्प करने, तथा स्मरण करने आदि के सामान्य अर्थ में मानस और प्राण में परिणत हो जाता है।^३

१ ऐतरेय उपनिषद् ३ २ सप्तातम्, भगानम्, विज्ञानम्, प्रज्ञानम् मेघ, दृष्टि पृति, मति, मनीषा, जुनि, स्मृति संकल्प क्रतु धनु काम धरा, सर्वाण्येव इतानि प्रज्ञातस्य नाम धेयानि भवन्ति ।

२ यो० हेमन् इदियन् एएड वेस्टन पिमासपी पृष्ठ ७७ ।

३ दातपय ब्राह्मण, ४ १ ४ १

अस्यी से तथा सीमित असीमित से निकलता है, और यह भी कि दोनों एक दूसरे में वृषण नहीं हो सकते हैं क्योंकि दाना ही ध्रुव यथाय है क्योंकि निराकार असत् स्वयं साकार सत् का रूप धारण करने के पश्चात् अस्तित्व पुनः, मूल निराकार असत् में विलीन हो जाता है। सत् की जड़ें असत् में उठी तरह निहित हैं, जैसे कि माया की जड़ें ब्रह्म में। यह धारित करना हिन्दू विचार का एक विशेष लक्षण रहा है कि ससीम प्राकृतियों और वृषक विवक्षित वस्तुओं की अनन्यता का आधार एक भादि सत्त्व है, जिससे कि वे विवक्षित और अस्तित्व जिसमें विलीन होती हैं, और इस मूल सत्त्व को धूम्य और पूर्ण अभाव और परिपूर्णता दोनों के प्रभुवीय विशेषणों के पदों में विचार जा सकता है। असत्, इस कारण, अभिव्यंजित और सृजित के विपरीत अनव्यंजित और सृजन शक्ति का बोध है। योग भाष्य^१ में भी, बाद में, इसी तथ्य^२ को अभिव्यक्ति मिली है, जहाँ कि हृद्य और हृद्य दोनों का अपनी सम्बन्धवस्था के पूर्व, द्रष्टा की तरह नहीं, बल्कि हृद्य और द्रष्टा की तरह बीजरूपी अस्तित्व माना गया है।

असत् सत् से उच्चतर है क्योंकि किसी विविष्टि रूप में न होने का धर्म है रामप्र रूपों की सम्भावना की तरह अस्तित्व में होना, जो कि असत् को किसी भी परिमित लक्षण में बाध करके प्रयास की अनिवार्य रूप से वञ्चित करता है। यही कारण है कि पूर्व के विचारकों ने सत् के मूल को विरोधी नामों से पुकारा है। परम सत् को, जो कि अनन्त है, काम, मनश्च, सत् या असत् किसी भी नाम से सम्बोधित नहीं किया जा सकता। उसे एक कहकर पुकारना, असीम सत् कहकर पुकारना है जो कि वह नहीं है, और उसे सत् कहकर सम्बोधित करना उसका निषेध करना है, जो कि तथ्य नहीं है। पूर्ण सत् को, जो कि सम्पूर्ण विश्व की वृद्धि में स्थित है, हमारे द्वारा सत् या असत् की तरह निर्दिष्ट नहीं किया जा सकता।^३ इस कारण उसको न तो सम्पूर्ण रूप में अस्वीकार किया जा सकता है और न अनुभवमूलक रूप से स्वीकृति ही किया जा सकता है।

उसका एवमात्र नाम जो हम प्राप्त है वह यह है कि वह है, और यह कि वह अभी तक कोई विविष्टि वस्तु नहीं है।

संगेप में, हमारी पहली विचारणा इस वक्तव्य के धर्म के लिए भी कि काम यह मूल यथार्थ है जिससे कि मनश्च का उद्भव हुआ है। इसके पश्चात्

१ गृह २२ अंकर भाष्य, २ १ १७

२ गृह २१ योग भाष्य, २ २१

३ साङ्ख्यसूत्र इतिवद्विचारणी, भाग १ गृह १०६

हमने इस वक्तव्य पर विचार किया कि 'सत् का मूल असत् में निहित है' इसका क्या अर्थ है। हमारा, इसके बाद का प्रश्न यह है कि परम और मूल-सत् की खोज कहाँ की जा सकती है ? उसका मूल आधार कहाँ है ? उसकी गवेषण कहाँ की जाय ? और हमारे पास तथा इस वक्तव्य में कि ऋषियों ने उसे अपने अन्तरमन में खोजा, एक महत्वपूर्ण कुञ्जी है। इस तथ्य से, कि ऋषियों को वास्तव जगत में नहीं, बल्कि अपने हृदयों में^१ उसे खोजना पड़ा, यह स्पष्ट निर्देश मिलता है कि परम यथार्थ अन्ततः आंतरिक यथार्थ हो सकता है, या यह कि मन-चेतना उससे तात्त्विक स्वरूप के सगठन हो सकते हैं, क्योंकि बाद में उपनिषदों में आत्मा को हृदयान्तर ज्योति की तरह घोषित किया गया है, तथा और भी बाद में विद्युद्वैत, चित्, को वेदांत में ब्रह्म तथा साक्ष्य योग में पुरुष का तात्त्विक स्वरूप माना गया है। यह कथन कि इस परम यथार्थ में जिसे कि वेदों में आद्य भूत की तरह माना गया है मनस् वा बीज सन्निहित था जो कि बाद में समग्र विभेदीकरण का आदि उद्गम बना, यह सबैत भी करता है कि अन्ततः इस परम मूल यथार्थ का भी आदि चेतना जसा भी कुछ स्वरूप रहा होगा जिससे कि उस पृथक् नहीं किया जा सकता है, यद्यपि उसकी समता भी हमारे द्वारा ज्ञात अनुभवानुसृत चेतना से नहीं की जा सकती है।

हम, अब, यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि मौलिक और आधारभूत यथार्थ के एक साधनीय और अन्तरस्थ सिद्धांत के क्रमिक अन्वेषण के रूप में विकसित होनेवाली आदिशवादी प्रकृतियों का एक सलोचन उचित है। हमें वेदों में प्राप्त होता है, जिसकी अन्तिम पराकाष्ठा उपनिषदों के निरपेक्ष आत्मा के सिद्धांत में साकार होती है।

प्राग् औपनिषदिक विमर्श से औपनिषदिक अंतःकरण में सक्रमण

हम देख चुके हैं कि ऋग्वेद में परम यथार्थ की विचारणा के प्रयास किये जाते हैं, किन्तु फिर अन्ततः उसे अविवेचित ही छोड़ दिया जाता है। यह प्रयत्न उस सीमा तक अत्यधिक महत्वपूर्ण है, जहाँ तक यह निर्दिष्ट करता है कि यदि युग में विचार का नेट्र, पटना जगत् की अनेकता से प्रकृति के दृश्य जगत् और तथ्यों, बहुसत्ता के स्रोत तथा मूल तत्त्व के एक एकात्मक और आधारभूत सिद्धांत की धारणा में परिणत हो गया था। जहाँ ऋग्वेद की धारणा, गृष्टिसूक्त का अर्थ प्रेक्षण तथा अन्य मात्र सत् के एक साधनीय और आधार-

मृत सिद्धांत ने आविष्कार का निर्देश करते हैं वहीं हृदयों में खोजने का साधन, सिद्धांत की प्रातिरिक्ता का भी समूचन देता है ।

किन्तु यदि विचार ने, जिसने की सावभौम और आधारभूत सत् की खोज के लिए अन्तर में जाँचना प्रारम्भ कर दिया था, इस प्रातिरिक्त सत् के निश्चित स्वरूप को अविकसित अवस्था में ही छोड़ दिया । वह एक केन्द्रस्थ सिद्धांत के कारे अस्तित्व की धारणा पर ही ठहर गया, जिसका निश्चित स्वरूप स्पष्टरूपेण निर्णीत नहीं था । किन्तु कारे अस्तित्व की धारणा में कोई दार्शनिक स्थिरता नहीं हो सकती थी । यथार्थ की कोरे सत् का विशेषण देनेवासी धारणा पर कोई भी विचार एक नहीं हो सकता है । इस प्रकार की धारणा स्वनिर्मित है, क्योंकि वह हमारी शैक्षिक जिज्ञासा को जगान या उत्प्रेरित करने में असफल सिद्ध होती है । यदि ऋषियों द्वारा सन्निहित अस्तित्व का कोरापन औपनिषदिक ऋषियों को समुष्ट नहीं कर पाया । उन्होंने 'उसके' 'क्या' के प्रति भी जिज्ञासा प्रगट की, और यथाय के प्रति पूछा गया वह 'क्या' ही है जिसे कि उपनिषद् के ऋषिवा ने अपने चिन्तन का विषय बनाया ।

इस स्थल से ही औपनिषदिक विचार खोज के तम को अपने हाथों में सते हैं और उसे ऐसी शैक्षिक तथा व्यवस्थात्मक विधि से विश्लेषण करते हैं जो कि उस युग से ही विश्व के सादर्शवादी चिन्तन के लिए, सार्वभौम रूप से, औपनिषदिक दर्शन की एक स्थायी देन मानी जाती रही है । उपनिषदों की ही उद्घोषणाएँ थीं । प्रथम यह कि परम यथार्थ शुद्ध चित् और मानव से सर्गठित एक नित्य चेतन सिद्धान्त है, तथा द्वितीय यह कि परम यथाय स्वतः के स्व से ज्ञाय नहीं है । ये धारणाएँ औपनिषदिक चिन्तन की ब्रह्म विचार से स्पष्टरूपेण स्पष्ट कर देती हैं । यदि विचार ने, परम यथाय की, उसका स्वयं के स्वरूप तथा मानवीय चेतना से उसके सम्बन्ध, दोनों ही दृष्टियों से, पूर्णरूपेण निर्विशिष्ट ही छोड़ दिया था ।

औपनिषदिक दर्शन में चेतना

हम ऋग्वेद १, १६४, ३७ में इस प्रकार के हेतुवादी चिन्तन का दखन करते हैं कि 'मैं वस्तुतः क्या हूँ मैं नहीं जानता ।' यह मागव द्वारा स्वयं अपने स्व पर ज्ञान प्रेक्षण का सम्भवतः प्रथम दृष्टांत है । यहाँ के हम हेतुवादी विमर्श को, आत्मा के स्वरूप पर उपनिषदों के गम्भीर और तथ्यमान का प्रारम्भ बिन्दु माना जा सकता है । मैं कौन हूँ (कोऽहम्) और

“आत्मा क्या है। उसे—आत्मही प्रश्न उपनिषदों में उत्तर पाने के लिए निरंतर माँग करते रहते हैं।

ऐतिहासिक रूप से, विश्व में चेतना की धारणा के विकास को विभिन्न अवस्थाओं पर व्यवस्थात्मक विमर्श का सम्भवतः प्रथम निश्चित प्रयास हमें एतरेय भारण्यक में उपलब्ध होता है। यथाय को धनस्पति, धस्तुमा और मनुष्यों में आदिष्ट मविद् और बौद्धिकता के परिमाण के आधार पर, क्रमिक रूप से वर्गीकृत करने का यहाँ प्रारम्भ होता है। चेतना के सम्बन्ध में हिन्दू चिन्तन की प्रारम्भिकतम तत्वमीमासा का प्रतिनिधित्व करने के कारण, एतरेय भारण्यक का सम्बन्धित ग्रन्थ, सम्बा होने के बावजूद भी, पूर्णतः में उद्धृत किए जाने के योग्य है। हम पढ़ते हैं जगत् मे स्नाहियाँ हैं, ब्रह्म हैं और पशु हैं और वह आत्मा को उन सब में प्रवेश विकसित होते हुए देखता है। क्योंकि, स्नाहियाँ तथा ब्रह्मों में केवल ‘जीवन रस’ देखा जाता है, किन्तु सजीव प्राणियों में चित्त का अस्तित्व भी है। सजीव प्राणियों में आत्मा क्रमशः विकसित होता है और मानव में, पुनः, आत्मा का विकास क्रमशः होता है, क्योंकि वह प्रज्ञा से सर्वाधिक सम्पन्न है। जो उसे ज्ञात हो जाता है वह उसे कहता है और जो उसे ज्ञात है वह उसे ही देखता है वह जानता है कि क्या क्या पटित होनेवाला है वह दृश्य और भव्य जगत् को जानता है और मन्त्र साधनों से वह भ्रमत्व की इच्छा करता है। इस तरह वह सम्पन्न है। अन्तः प्राणियों के सम्बन्ध में, भ्रम और व्यास एक प्रकार की समझ है, पर वे नहीं कहते कि उन्हें क्या जान लिया है, नहीं जानते कि कल क्या पटित होनेवाला है आदि। इनकी पहुँच इससे और भी नहीं है। अब प्रश्न यह है कि इस आत्मा का सत्य स्वरूप क्या है, जिसे कि धनस्पतियों पशुओं और मानवों में क्रमानुसार विकसित होते हुए पाया जाता है? आत्मा के ज्ञान का उद्भव प्रश्न किस प्रकार होना है? इस तरह के ही प्रश्नों का उत्तर देने का प्रयास उपनिषदों के ऋषि करते हैं, जिन्होंने कि आत्मा को एक रहस्य या एक पूर्णरूपेण नवीन धारणा की तरह माना और जिन्होंने कम या अज्ञान आत्मरहस्य के उद्घाटन में ही जाने माने समर्पित कर दिया था।

छादोग्य उपनिषद् में जब अन्तर् आत्मा की ज्ञान प्राप्ति के हेतु, इन्द्र और विरोचन प्रजापति के पास पहुँचते हैं, तब प्रजापति इस रहस्य को उनके समक्ष प्रवेश प्रकट करते हैं। आत्मा का तादात्म्य क्रमशः एक पन्ना शरीर चेतना, स्वप्न चेतना और सुषुप्ति चेतना से तब तक किया जाता है जब तक

वि श्रुत उसी धानुभवि रूप से गुजरनेवाली एव वस्तु घोषित नहीं कर दिया जाता। इसी के समान एक भौतिक मनोवैज्ञानिक विधि तन्निरीयाप नियम में भी ग्रहण की गई है, और यहाँ भी, आत्मा के स्वप्न या क्रम प्रनावरण यागयत्न्य की विज्ञानमाया में पहुँचकर, श्रुत धान्य गाया की तरह विशेषित होकर पूणता प्राप्त करता है।

आत्मा के स्वरूप का उत्तरोत्तर निगमन

ऋग्वेद में जहाँ आत्मा यह सात्त्विक रूप या सामान्यतः किसी भी वस्तु के सवप्रधान रूप की तरह प्रयुक्त हुआ है वहीं उपनिषदों में उस कवल मानवीय स्वप्न के अर्थों में ही ग्रहण किया गया है। आत्मा की संज्ञा एक इस प्रकार का नाम है, जिसे विभिन्न युगों में विभिन्न त्रिय वस्तुओं के साथ समुक्त किया गया है। उसने विज्ञान का, सुनिश्चित अवस्थाओं द्वारा, स्वयं अपना एक भाग रहा है। आत्मा के सिद्धान्त का कवल विषय वस्तु ही नहीं है बल्कि यह निम्न की भी एक गई विधि प्रयुक्त करता है। इस धारणा का निगमन ऊपर निर्दिष्ट एक प्रकार की भौतिक मनोवैज्ञानिक विधि के अनुसार किया गया है। यह विधि पूर्य युग की सत्ताभीमांतरमक विधि के भिन्न है। विज्ञान की प्रत्येक उत्तरोत्तर अवस्था इसी वैज्ञानिक विधि के निरन्तर गहराते जान को प्रदर्शित करती है। इस स्वप्न पर यह वाद रचना महत्वपूर्ण है कि इस नये भौतिक मनोवैज्ञानिक विधिशास्त्र में भी, त्रिगुणी प्रवृत्ति प्रत्येक पद पर आत्मा को अधिकधिक गूढ बनाने की ओर अप्रमत्त है पूर्वपूणीन ग्रह की जागतिक धारणा है और आत्मा के उसने साथ साक्षात्मान को परि त्याग नहीं किया गया है। आत्मा के सिद्धान्त के इस नव्य विकास में अतीत की जड़ों के साथ कोई विच्छिन्नता नहीं है, और एक बार गूढम के नाम विराट की श्रुतिपित तमा ग्याय मुक्त ठहराई गई समस्तुम्यता को बार में गर्दभ ही सुरक्षित रखा गया है। इस कारण आत्मा, जब कि यह विषय की तरह संज्ञात्मक दृष्ट है उस समय भी जागतिक और साक्ष्यमोम पदाय के साथ एक है।

आत्मा शरीर की तरह

मानव में आत्मा का साक्षात्कृत अवस्था शरीर के साथ किया जाता है। इस साक्षात्कृतकरण के अनुसार शरीर ही मानव का स्वयं और तत्प्राप्त व्यक्तित्व है। किन्तु दीप्त ही यह अनुभव कर लिया जाता है कि शरीर जो कि मरण अर्थात् है और गूढम नहीं है, मानव में निरपेक्ष रूप से अस्तित्व नहीं हो सकता।

आत्मा प्राण की तरह

हम, इस प्रकार, अवेपण के द्वितीय चरण पर पहुँचते हैं। अब यह घोषित किया गया है कि प्राण ही आत्मा है। प्राण अपेक्षाकृत अल्प विमा-जनीय तथा अधिक सूक्ष्म है। वह शरीर को जीवन देता है और उसे निरन्तर गतिमय रखता है। इन्द्रियाँ प्राण के अभाव में काम नहीं कर सकती।^१ मनोवैज्ञानिक कारणों से भी प्राण शरीर तथा इन्द्रियों से श्रेष्ठ है। अतः प्राण आत्मा के रूप में प्रतिष्ठित होने का अधिकारी है।

उसे अमृत्य माना गया है, तथा 'सत्यस्य सत्यम्'^२ की तरह भी प्रतिपादित किया गया है क्योंकि वह अश्रान्त रूप से क्रियाशील और जीवनदाता है। आत्मा की तरह प्राण के इस नव्य-सत्य की जागतिक समानान्तर धारणा वायु है। और इस प्रकार प्राण वायु की धारणा में, इस अवस्था में भी, हमें प्राचीन तथा सदैव स्वीकृत सूक्ष्म और विराट के तादात्म्य के लिए नवीन विषय-वस्तु प्राप्त हो जाता है।

आत्मा प्रज्ञा की तरह

आत्मा के विषयवस्तु के विकास की तृतीयावस्था चेतन प्रक्रियाओं की एकता की एक नई पूर्ववर्त्तना से विसदृश रूप से चिह्नित है। इस चरण में आत्मा को अब प्रज्ञा की तरह घोषित किया जाता है। यह प्रज्ञा सब ग्राहक उपकरणों के यांत्रिक एकीकरण का केवल एक आश्रय स्थान मात्र है।^३ यह उच्चतर स्थिति जहाँ चेतना की धारणा विचार की एक आध्यात्मिक क्रियारमकता की तरह हो अभी तक नहीं आई। इन्द्रियों की मनावैज्ञानिक क्रियाओं का आश्रय स्थल, प्रज्ञात्मा प्रगाढ़ निद्रा और भूच्छावस्था में नहीं पाई जाती जब कि मनुष्य केवल जीता है और इवांस रता है किन्तु ऐन्द्रिक क्रियाओं के प्रति चेतन नहीं होता है।^४ किन्तु जब प्रज्ञा का प्राण के साथ तादात्म्य है, इसलिए उसकी वस्तुता समग्र ऐन्द्रिक क्रियाओं का केवल मिलन स्थल की तरह ही नहीं की जाती, बल्कि उस सदैव उपस्थित भी माना जाता है।

१ बृहदारण्यकोपनिषद् ६ १ ७, छादोग्योपनिषद्, ५ १ ६

२ बृहदारण्यकोपनिषद्, २ ३ ६

३ कोपीठकि उपनिषद् ३२, ३ ७

४ कोपीठकि उपनिषद्, ३४, ४ ११

आत्मा विषयी की तरह

इससे पञ्चान्, आत्मा की धारणा, प्रज्ञा के समुद्राधों के पुराने रूप से मिश्र, प्रत्यक्ष के सक्रिय विषयी और एक सात्विक द्रष्टा के रूप में की जाती है। आत्मा अथ प्राकृतिक विषयी बन जाता है जो कि स्वनिर्भर और स्वतन्त्र है।^१ आत्मा विषयी की तरह प्रज्ञा से अथ इतनी दूर और स्वतन्त्र है कि वह एक जगत् से दूसरे जगत् में निर्वाण रूप से गतिमय हो सकती है।^२ इसकी दूसरी ओर आत्मा का स्थानीयकरण भी कर लिया जाता है और यह न निक भेय 'स्व ही रक्षणी' बलि प्राकृतिक स्वतः, प्राकृतिक स्वामी भी बना दी जाती है।

इससे आगे इस अवस्था तक आत्मा का उदयेन भौतिक-मनोवैज्ञानिक से मनोबोधुई स्तर तक विकसित हो पाया है। वह जो उसे जानता है वही हो जाता है। किसी वस्तु को जानना उसके माप साधारण स्वाभिन्न करना है। वह जो प्रज्ञा को जानता है अज्ञ हो जाता है।^३ मैं सबम हूँ। हम यहाँ यथाथ को समझने के दा अधों, अधों जानकर उसे समझना और ज्ञेय के साथ एक हाथर उसे समझना, के साधारण पर पहुँचते हैं। यह आत्मा कि कोई यही हो जाता है जो वह जानता है ब्रह्मण्यो के यदि आहुई विचारों का विकास है। यह विश्वास इस कारण ग्राह्य-भुक्त भी ठहराया जाता है क्योंकि सूक्ष्म विराट का साधारणीकरण हिंदुओं के लिए इस समय और सदा ही माय है। प्राकृतिक आत्मा, जो कि अतृप्त रूप से बनता है, साथ ही सर्वोत्तम भी है। सभी बाह्य वस्तुएँ विज्ञानमय पुरुष ॥ उद्भूत होती हैं, और इस कारण अविच्छिन्नता की तरह, सबवस्तुएँ सात्विक रूप से एक ही स्वभाव स्वभाव हैं। अथ आत्मा विषयी की तरह, एक व्यक्ति माय नहीं है, बलि एक निरपेक्ष प्रत्यक्ष या मार्मिक विषयी है।

आत्मा चित् की तरह

आत्मा पर अथ तत् एव समरलक्षणां चोद निरूप रूप से अतिरिक्तान यथाथ की तरह विचार किया गया है जो रसादिता और निरपेक्ष रूप से अतिरिक्त में है। अतन्त्र न उन्नत अथ तत् नात्म की तरह विचार किया गया है। अतन्त्र उन्नत पर केवल बौद्धिक विचारों के पदों में भी विचार

१ बृहदारण्यकोपनिषद् २१ १६

२ बृहदारण्यकोपनिषद्, ४ १ ११

३ मुक्तकोषोपनिषद् १ २ १; अष्टाध्यायी २ २ १ ४

किया गया है। इस प्रकार आत्मा की धारा स्थल से सूक्ष्म, तथा सूक्ष्म से और सूक्ष्मतर में उस समय तक विकसित होती आई है, जब तक कि उसकी निष्पत्ति मनोवैज्ञानिक क्रम के अंतिम सदस्य, शुद्ध चित् की धारणा में परिणत नहीं हो गई है।

शरीर के अग्र भ्रमा की मनोवैज्ञानिक और बौद्धिक प्रक्रियाओं के सम्बन्ध में आत्मा भव जब यह प्रश्न पूछती है कि 'कोऽहम्'² तो पाती है कि वह इन्द्रियों के व्यापारों से किसी भी तरह प्रत्यक्षरूपेण सम्बद्ध नहीं है, बल्कि वह देखने की क्रिया का द्रष्टा है अथवा की क्रिया का भवणकर्ता है, इत्यादि।³ यह शुद्ध विषयी चेतना है, जिसे व्यक्तिगत स्व प्रत्यय से मिश्रित नहीं करना चाहिए। चित् को यहाँ अप्रवर्धनीकरण की पवित्रता या एक रूप, एक प्रकार की धूम्ररहित अग्निशिक्षा, और व्यक्तिगत विचार से तादात्म्यीकृत किये जाने से अत्यन्त दूर, एक विचारातीत प्रत्यय के अर्थ में ग्रहण किया गया है।

आत्मा, इस दृष्टि के अनुसार, जब शुद्ध चित् की तरह मौलिक और आधारभूत यथाय है। शुद्ध चित् का यहाँ स्वतन्त्ररूपेण और स्वाधिकारिक अस्तित्व है। उसके अस्तित्व पर ही सवदृश्य जगत् पृथ्वी और आकाश, जीवन और प्राण की यथायता का अस्तित्व निर्भर होता है। सूक्ष्म चन्द्र इन्द्रियों और मनस् की दृश्य यथायता, यदि अनभिष्यक्त भी होती है तब भी पूर्ण चेतना अस्तित्व में रहती है, वह 'स्वयम् ज्योति' की तरह अस्तित्व में है, जिसके प्रकाश के द्वारा ही शेष सब कुछ प्रकाशित होता है।⁴

यह जित्वात्मा जो कि आद्योपाद्य शुद्ध चित् से निर्मित है, निरपेक्ष रूप से प्रकाशित होती है। नमक की डली की तरह जो कि सर्वांग में दार से पूर्ण होती है, आत्मा भी आद्योपाद्य सचेतन है।⁵ इस पूर्ण और निपेक्ष चेतना का प्रधान लक्षण यह है कि, यद्यपि इसे विनोद विषयों का कोई बोध नहीं होता है और न ही यह विषयी और विषय के विभेद से विक्षेपित होती है तब भी इसका स्वरूप अचेतन नहीं होता। वह प्रयेति द्वारा आसितगित पुरुष की चेतना की तरह, बिना किसी विभेदात्मक बोधनुमय या एक अज्ञान और एकात्मक चेतना है। यह विरन्तन और निरपेक्ष चेतना जो बभी-कभी अपना चेतन तो देती तो आभासित होती है (जैसे प्रगाढ निद्रावस्था में) यस्तुत उठे तोती

१ मुण्डकोपनिषद् २ १ बृहदारण्यकोपनिषद्, २ १ २० ।

२ छान्दोग्य उपनिषद् २, २, ४

३ बृहदारण्यक, ४, ५, १३

नहीं है, क्योंकि वह निरय और सदैव सचेतन रहती है। 'परमं न न परमं
इस स्थिति में देखते हुए भी ऐसा प्रतीत होता है कि असं विषय दृग्गती नहीं
है। उसे कोई विविष्ट भानानुभव नहीं होता है किन्तु इस कारण नहीं कि वह
चेतन नहीं है, बल्कि इस कारण कि वह भानानुभाव कर सके ऐसा मध्य
और भिन्न कोई भी विषय उससे नहीं है।^१ यदि धारणा भ्रमाय और
निरपेक्ष रूपेण सचेतन नहीं है और चेतना मध्य के अन्तरालों में चलन
शुद्ध जाती है, तो बाद में, वह पुन वापिस वहाँ से और बँधे जा सकती है।^२
वह ऐसा ही न देखाती हुई इस कारण प्रतीत होती है क्योंकि जब समय
के साथ आत्मव्यय को उससे डारा अनुभव कर लिया गया है, और जब
उससे मध्य क्षेत्र तक प्रवेश हो गया है, तब दृष्ट भी उसी क्षेत्र और जिसे
देखे।

धाराणा में, धारणा के शीवनिर्वादिन निदान में हय एक ऐसे बौद्धिक
प्रत्ययवाद के सङ्ग में आता है जो ऐतिहासिक रूप से सम्प्रयोग विज्ञान का
सबप्रथम प्रत्ययवाद है। यह प्रत्ययवाद सार्वाधिक रूप से अपने विचारों तथा
एक निरपेक्ष पूर्ण की समानता, पूर्ण और निरय चेतना के अस्तित्व की
उद्घोषणाओं में भी अति दूरगामी है, जो कि शुद्ध चित् की तरह विपरीत
और अविषयी के विभेद से मुक्त है। यह शुद्ध और निरपेक्ष चेतना स्वयं ज्ञान
की किसी विधा में कभी जात नहीं होती क्योंकि, ज्ञाता स्वयं ज्ञान ही कैसे
जा सकता है ?

हम बाद में देखेंगे कि विज्ञान की परम्परावादीन अवस्थाओं में किता ठरह,
इस परम और अनुभवातीत चेतना की धारणा की आत्मिक स्थानों में या तो
सुरक्षित रखा जाता है या पूर्णतया बहिष्कृत कर दिया जाता है।

चित् और आनन्द

परम धर्मात्मा का यह विशेषीकरण जो आत्मव्यय न 'विज्ञानमय' की
निरपेक्ष चेतना की धारणा में परिपूर्ण होता है, और जो ज्ञान, चित् और आनन्द-
धारणा की अभिव्यक्ति से अतीत है, अभी भी अविज्ञान नहीं है। धारणा की
इस सार्वत्रिक मनोवैज्ञानिक गणना में धार्मिक क्षेत्र की दृष्टि के एक अन्तर्गत
क्षेत्र रह गया है, जो हमें आनन्द की तरह चेतना की धारणा के अन्तिम
संस्थाओं पर ले जाता है।^३ धारणा का मध्य अर्थ 'गतिदान' है।^४ चित्

१ कृष्णारण्यक, ४. ४. ३२-३३, शङ्खायन, ४. १०. २, तैत्तिरीय, २०
२ १, मुण्डक, २. २. ७।

और आनन्द की धारणाओं पर यद्यपि विभिन्न विधियों से पहुँचा गया है, किन्तु अन्त में परम गुणों की तरह उनका सादात्म्य कर लिया जाता है। शुद्ध और पूरा चेतना का आनन्द से भेद नहीं किया जा सकता। आनन्द वही है जो 'भूमन्' है।^१ श्रेष्ठतम आत्मा स्वयं आनन्द है, क्योंकि उसकी कोई आवश्यकता, आकांक्षा नहीं, कोई तनाव, कोई बाधन उसमें नहीं और अन्ततः उसका कोई द्वितीय भी नहीं। ब्रह्म, अनुभवान्वित चेतना से पूरितमा भिन्न तथा अति चेतना की अतिमावस्था की तरह आनन्द का स्वरूप ही है। वह आनन्द ही है।

इस आधारभूत धारणा के इतिहास के अतीत सूत्रों का ग्राह्यणों के स्वर्ग के विचार में खोजा जा सकता है, जहाँ आनन्दवादी प्रवृत्ति की अभिव्यक्ति सर्वोत्तम लोक, ब्रह्मलोक की धारणा में हुई है।^२ सासारिक सुख नित्य नहीं है क्योंकि वह क्षणिक है और पुनः दुःख की ओर वापस से जाता है अतः स्थायी रूप से शुभ भी नहीं है। आनन्द ही केवल जीवन्त और विरन्तन रूप से शुभ है, क्योंकि वह निरय है।

इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना आवश्यक है कि पूर्ण चेतना या आनन्द का हृषीमाद की अनुभूति से आकस्मिक और सहज रूप से उद्भूत होनेवाली रहस्यमयी भावना का सादात्म्य नहीं है। आत्मा का यह अंतिम विशेषीकरण केवल उसी यज्ञानिक एवं बौद्धिक विधि के सातत्य में निहित है जिसके द्वारा कि सर्वोच्च यथार्थ को अब तक पदसि निगमित किया गया है और जो कि पूर्णतः बुद्धिपुक्त एवं विधिप्राप्त रूप से अज्ञानमय से विज्ञानमय, तथा विज्ञानमय से आनन्दमय में विकसित होता आता है।

इस स्थान पर यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि क्या यथार्थ का आनन्द की तरह निर्देशन पूर्णतया अंतिम और परम है और यदि ऐसा है तो अन्य स्थलों पर पुनः पुनः दुहराये गये उसके अनिवार्यतापूर्ण वर्णन से इस तथ्य की समन्विति कैसे बटगी? क्या यह नहीं हो सकता है कि आनन्द भी वस्तु भावधारणों में एक भावधारण हो, एक अवस्था मात्र, यद्यपि वर्णनीय अवस्थाओं में सर्वान्तिम जिसके पार उसका किसी वस्तु की तरह कोई वर्णन नहीं हो? या फिर विरुद्ध गुणों द्वारा ही उसका निर्देश सम्भव है। आनन्द की अवस्था आसिरी और आस्यतिक है किन्तु वर्णनीय अवस्थाओं में ही केवल वह अन्तिम

१ साम्प्रदायिक ७ २३ १ ७ २४ १।

२ भीम हेमन्त।

प्रकाश है, अनुभव से अधभावित है और तब भी भावव्यजनक रूप से सबों
 नुभव के लिए आधारभूत है। चेतना या स्व के आधारभूत स्वरूप का यह
 सिद्धांत दर्शनों के लिए एक महत्त्वपूर्ण बसीयत रही है जिससे उन्होंने चेतना
 के स्वभाव और क्रियात्मकता के सम्बन्ध में कभी-कभी तो अत्यन्त विराधी
 सिद्धांतों को भी निगमित किया है। उदाहरणार्थ, कणाद और गौतम, अनु-
 भवातीत चेतना की धारणा के विरुद्ध, जिसने कि उपनिषदों की प्रतिमा-
 यस्याओं को चिह्नित किया है और जो आगामी अध्याओं में हमारी चर्चा की
 विषय बस्तु होगी, अनुभवभूतक और सापेक्ष चेतना की सपायता में पुनः
 अपनी धारणा प्रगट करते हैं।

क्या साधर्मीय और पूज्य चेतना का औपनिषदिक दृष्टिकोण
 भ्रमेयवादी है

चूँकि आधारभूत और निरपेक्ष चेतना की उपनिषदों ने प्रतिबन्धीय
 पापित किया है, इसलिए कभी-कभी यह दृष्टिकोण ग्रहण किया जाता है कि
 इस आत्मा का सुनिश्चित स्वरूप प्राप्त नहीं है और हम नहीं कह सकते हैं कि
 अन्ततः आत्मा 'अ' है या 'अज्ञ' है। भ्रमेयवादी दृष्टिकोण व्याख्याकार कुछ
 निम्न प्रकार की युक्ति अपने समर्थन में प्रस्तुत करते हैं। परम सत्यार्थ कुछ
 एक ही हो सकता है, वह या तो बलुणीय है या अवलुणीय है। यदि उत्तरा
 रूप प्रथम की तरह है तब उसे सुनिश्चित रूप से, शुद्ध बिन्दु या शुद्ध आनन्द
 की तरह वर्णित किया जाना चाहिये जिसे कि अनुभव किया तथा व्यक्ति द्वारा
 भोगा जा सकता है। और यदि इसके विपरीत वह अनिवर्चनीय है तब वह
 स्वरूपतः भ्रमेय हो जाता है और चेतन या अभेदा 'अ' या 'अज्ञ' की तरह
 वर्णित नहीं किया जा सकता है। इस तरह अवलुणीय होकर यह बुद्धि गुण
 विवेचना के क्षेत्र के बाहर हो जाता है। और जब कि इस पूर्ण रूप को शुद्ध
 बुद्धि या आनन्द की तरह विवेचित किया ही नहीं जा सकता है, क्योंकि जगत्
 अनुभव के लिए अनिवार्य विषयी और विषय के द्वय की उपस्थिति अग्रज्जा
 पित है जिसका कि उपनिषदों में आग्रहपूर्वक विरोध किया है तब आत्मा का
 एक भ्रमेय बस्तु मानना होगा, एक गूँघ्य मान, जिसका कि ठीक स्वरूप कभी
 ज्ञेय नहीं बनता।

यह तर्क है कि पुरुष आत्मा में विषयी और विषय के द्वय के निरपेक्ष रूप
 उपनिषद् आग्रहपूर्ण है किन्तु उसके गूँघ्य या भ्रमेय गुण होने के निरपेक्ष पर
 भी उनका आग्रह समाप्त ही है।^१ इस कारण इस रूप पर हम ज़रूर समझ

१ इन्द्रावर्यक २. ४ ८, १ ७ २१ ४ ४ १८, ४ १ ३०।

२ कैपेनानिषद् १४, यह ज्ञात और अज्ञात दोनों है।

तक मेढ़ा-न्याय की दुविधा में फँस जाते हैं। यह प्रतीत होता है कि उपनिषद् या तो स्वयं अपने विपरीत जाते हैं या फिर भ्रम का उपदेश करते हैं।

इस तरह प्रश्न का रूप यह हो जाता है कि क्या हम विभेदहीन पूण चेतना की अवगनीयता का समन्वय, उसके स्वरूप की चित् या आनन्द की तरह की गई घोषणा से कर सकते हैं? आत्मा, आत्यंतिक रूप से, चेतन है या अचेतन या चेतन और अचेतन दोनों है या चेतन और अचेतन दोनों नहीं है?

उपरोक्त उभय-समय तक का उत्तर यह है कि उपनिषद् न तो स्वयं अपना विरोध करते हैं, और न आत्मा के सम्बन्ध में अज्ञेयवाद का ही उपदेश करते हैं। अज्ञेयवादी व्याख्य-कार अपनी युक्ति में एक प्रबलतम आधार उपनय को मान लेते हैं, जो कि अनिर्वाच्य सत्य नहीं है। अनुभवमूलक अवगनीयता का विरोधी दृश्यत्व नहीं है और अनुभवातीत सत्ता, अनुभवमूलक अज्ञेयता, से इसकी असंगति भी नहीं है। इस अनुभवमूलक यथार्थ की सत्ता को प्रस्थापित करने के लिए ही निरपेक्ष आत्मा का सिद्धान्त उत्पन्न है। अनुभव और अनुभवमूलक रूप से ज्ञेय यथार्थ सुस्पष्ट है, किन्तु वह स्व-आधारित नहीं है। उसका एक स्पष्ट आश्रय और आधारभूत भित्ति है, जो कि अनस्तित्ववान नहीं है। केवल उस परम सत्य को अनिर्वाच्य ईश्वर के हमारे अनुभवमूलक ढाँचों में समग्ररूपेण अज्ञेय नहीं किया जा सकता है।

इस कारण, आधारभूत परम चेतना की धारणा अज्ञेयवादी नहीं है, बल्कि यह स्वयं आलोचक की ही भूल है, जो कि वह पूरे से ही यथार्थ के स्वरूप को निश्चयात्मक से मापने योग्य मान लेता है, जो अपने आप में एक अवाञ्छनीय पूरे मान्यता है, और फिर निश्चित करता है कि उसके स्व-आरोपित मापदण्ड से यथार्थ का माप और उद्घाटन नहीं होता है। विवेचनात्मक विचार के किसी विनिष्ट रूप में परम सत् को अनिर्वाच्य रूप से उद्घाटन योग्य अपेक्षित मानकर हम स्वयं ही अपने आपको एक गलत स्थिति में रख लेते हैं। और, यदि कोई बसा करता है तो उसके लिए अज्ञेयवाद अपरिहार्य ही नहीं, स्व-मुष्ट भी होगा। इस तरह अज्ञेयवाद की समस्या यथार्थ नहीं केवल एक छद्म समस्या मात्र ही है। यह पूर्वानुमान पर आधारित एक प्रकार का हेतुमास है जो कि असोम को ससीम मानकर यह निश्चित करता है असोम ससीम की तरह व्यवहार क्यों नहीं करता।

ज्ञान की किसी भी श्रिया में जो धनुष नैय बनती है यह सीमित तथा सापेक्ष होती है, और जो कुछ भी इस तरह नैय बनता है, वह इस कारण ही अपरिसीम और निरपेक्ष नहीं रह जाता। किन्तु वह अपरिसीम और न निरपेक्ष यथार्थ ही है जो कि हमारी सापेक्ष बुद्धि की पकड़ से बच जाता है,

घोर जो कि सत्तोम की आधार घोर मूल स्थिति है अत्यन्त यथार्थ है, क्योंकि अथवा सान्त भी यथाय नहीं हो सकता है। इस कारण उपनिषद् दान अतोमवाद का उपेक्षा देन से बहुत दूर, एक नई दृष्टि का आभरण करता है जो कि अनुभववादी के उस समुद्र द्वारा से अत्यधिक विभाव है जिससे से कि सापेक्ष घोर सान्त ज्ञान ही नेबल प्रविष्ट हो सकता है घोर निरपेक्ष कारण कि यह निरपेक्ष घोर पूर्ण सत्य के नियम को बाध्य हो जाता है।

इस तरह अथवा घोर अतोमवाद यथाय के प्रति मानवीय रूप के दो अतोम विकल्प नहीं हैं। अथवा घोर अतोमवाद को इन दोनों अंतियों के मध्य सर्वातिरिक्तता अनुभववादीतवा या आधारभूत परम चेतना का उद्घाटन है, जो कि दोनों अतिवादी दृष्टिबिन्दुओं के सत्यों से पूर्ण सुरक्षित है। अतोमवाद की दो वस्तुतः, अनुभववाद की अपरोक्ष उत्पत्ति मानना चाहिए। अनुभववादीत चेतना का उपेक्षा तथा प्रस्थापन, जिसकी सृजित ग्यायन व्यावहारिक या अनुभववादी अतोमता के निन्दों से नहीं बंध सकती, उपनिषद् की विशेष नीति का प्रतीक है। इस कारण, यदि हम चेतना के स्वभाव के प्रति यथार्थ उपनिषदिक दृष्टिकोण को समझना चाहते हैं, तो हमें अपने आपका निम्न भूतों से अपने रचना अति आवश्यक है।

प्रथमतः यह कि व्यावहारिक रूप से अनुभूत यथार्थ ही एक मात्र यथार्थ है, घोर जो इस तरह अनुभववादी नहीं है वह अतिरिक्त में ही नहीं है। घोर द्वितीयतः यह कि निरपेक्ष एवं अनुभववादीत चारमायिक यथाय निम्नतर या व्यावहारिक यथार्थ के ही स्वभाव का है जिससे कि यह एक आधारभूत नियम की तरह परिभाषा इत्यादि के साधनों से ज्ञात बन सकता है।

परम चेतना तथा परम वस्तु के निश्चित निश्चय के इन अभाव न, भारतीय दर्शन के बहुतेरे व्याख्याकारों को पहेलियों में अटकाना है। डा० बी० ए० तथा क्यूसेन जैसे सतर्क पण्डितों की व्याख्याएं भी आतंकजन्य द्वारा प्रतिपादित तथा अत्यन्त अदृष्ट दृष्टान्त द्वारा विकसित अनुभवनिरपेक्ष निन्दों के परम स्वभाव के प्रति संकेतपूर्ण अतीत होती हैं। डा० बी० ए० भावते हैं कि आत्मा का स्वभाव एक पहेली है और वह न 'अ' है, न 'यत्' ही है। क्यूसेन का विचार है कि आत्मा में आभाषा के सम्पूर्ण भाव जब पृथक् कर लिए जाते हैं तब आत्मा का जो मूल भी दिख रह जाता है, यह चेतना नहीं

१ स्वामिनिरूपणम् १ १६ ११, अमुं तु हि स्वयं ही अनुभव है, इसलिए यह अनुभव का विषय नहीं है और इस कारण द्विती का यह निरपेक्ष अनुपपन्न नहीं कर लेता चाहिए कि उसकी कोई शक्ति ही नहीं है, क्योंकि उसका अभाव सर्वत्र ही शुद्ध चिन्मय के रूप में होता है।

बल्कि अचेतन होता है ।^१

चेतना के परम सिद्धांत के सम्बन्ध में, डॉ० जीहन्स्टन तथा ड्यूसेन की व्याख्याओं से दो प्रश्न पदा होते हैं —(१) क्या याज्ञवल्क्य के उत्तर 'न प्रेत्य' इत्यादि में कोई यथाय पहेली निहित है, और क्या परम यथाय के चेतन या अचेतन स्वरूप के सम्बन्ध में याज्ञवल्क्य के मस्तिष्क में किसी प्रकार का संदेह निहित है,—(२) क्या यह सत्य है जसा कि डा० जीहन्स्टन सोचते हैं कि याज्ञवल्क्य की उस समस्या से, जो कि नि संदेह जैसा कि उन्होंने उचित ही कहा है, समस्या की केन्द्रस्थ पहेली है, योग और सांख्य दर्शन पलायन कर जाते हैं, और सांख्य तथा योग दर्शन परम यथाय के स्वरूप के सम्बन्ध में सचेत रूप से एक विचारपूर्वक ही नियम लेकर एक सुनिश्चित धारणा पर पहुँचते हैं । क्योंकि क्या याज्ञवल्क्य ठीक दूसरे ही श्लोक में यह जोड़ने की शीघ्रता नहीं करते कि उनका निश्चित रूप से किसी पहेली का अर्थ नहीं था^२ क्योंकि, यदि एक बार ही पारमार्थिक तथा व्यावहारिक यथार्थ के स्वरूप भेद को वस्तुतः समझ लिया जाता है, तब यथाय में कोई भी पहेली खोप नहीं रह जाती । चेतना के ह्रास का अर्थ वस्तुतः उसी रूप में प्रयोजित नहीं है जस कि ड्यूसेन उसे प्रयोजित मान लेते हैं । ब्रह्मसूत्र १. ४. २२ तथा बृहदारण्यकोपनिषद् के दशर भाष्य से यह पर्याप्त रूपेण प्रमाणित हो जाता है । शंकर ने यह स्पष्ट ही कहा है कि चेतना के ह्रास से यह अर्थ प्रयोजित है कि 'कोई विशिष्ट चेतना अब वहाँ नहीं है' न कि यह कि 'चेतना का वहाँ संपूर्ण अन्त हो जाता है । विशिष्ट चेतना का ह्रास तो सब भी देखा जाता है, जब कि आत्मा शरीर में ही होती है, जैसे कि प्रगाढ़ निद्रा में, किंतु इस कारण कोई यह नही सोचता कि आत्मा अचेतन है । शंकर भाष्य से उद्धृत अर्थ केवल यही कहना चाहता है कि आत्मा के शरीर से विदा होने पर सम्पूर्ण

१ बृह० २. ४. १२ ।

२ डा० जीहन्स्टन अर्ली सांख्य पृष्ठ, ५५ । योग और सांख्य दोनों दर्शनों ने केवल यह कहकर समस्या से बचने का प्रयास किया है, कि याज्ञवल्क्य की 'न प्रेत्य सजास्ति' की घोषणा ने मन्त्रियों को आश्चर्यचकित कर दिया था, कि पुरुष जब उसका, जो बुद्धि उससे समझ प्रस्तुत करती है, ज्ञान बोध करता है तब वह वास्तविक ज्ञानानुभव के बिना ही, उसे उस तरह प्रतिबिम्बित करता है कि जैसे उस ज्ञानानुभव हो रहा है । इस कारण सुनिश्चित शब्दों में यह कहा जा सकता है कि वह पुरुष न 'अ है न' 'अ है न' ।

विशिष्ट ज्ञान विहीन हो जाता है । कि यह वि स्वयं व्याख्या ही विनष्ट हो जाती है । विशिष्ट ज्ञान परम यथार्थ के अज्ञान या अविद्या के माय समुक्तता के कारण घटित होना है और जब कि यह समुद्रता विद्रुप्त हो जाती है जसा कि प्रमाद निद्रा में भी होता है, तो फिर उसके और गति हान का कोई कारण नहीं रह जाता है । किन्तु दृष्टा की दृष्टि अति तो गिर है और कभी विनष्ट नहीं होती ।

यह अनुभव होता है कि 'न प्रेत्य मत्तास्ति' तथा 'दृष्टा की दृष्टि में किसी अंतरास का कोई अस्तित्व नहीं है'^१ का सामग्रिय करने के कोई प्रयत्न नहीं किए गए हैं जो कि, यदि निरूपण चेतना के प्रति सीपतिपक्षिक सिद्धान्त का ठीक से समझा जाए, तो प्रगट्य जितनी तरह के विपरीत यक्तव्य नहीं है । विशिष्ट ज्ञान के अस्वीकार से न तो यह अर्थ उपनिमित्त है कि उक्त अवस्था में किसी प्रकार के ज्ञान का अस्तित्व ही नहीं है और अतएव परम सत् अचेतन है (क्यूमेन), और न यह कि न वह पता है न अचेतन है (पी रटन) । परम चेतना के स्वरूप के प्रति सन्निहित यक्तव्यों का स्पष्ट अर्थ यह प्रतीत होता है कि परम यथार्थ अनुभवारम्भ रूप से अविनश्य है और सामान्य ज्ञान के स्तर से भी कई कोई भी परलोक उसे अति बल में समझ नहीं है । आधुनिक विज्ञानों में हमें इसके अनेक सपाद दृष्टान्त मिल सकते हैं । सामान्य ज्ञान की भाषा उक्त आधुनिक तथा सूक्ष्म भौतिक दृश्य अणु को उचित रूप से व्यक्त करने, या उस दृष्टि में, परम भौतिक यन्त्रों के विभी की आधुनिक भौतिक सिद्धान्त की अति करने में अयोग्य है । इसी तरह की कठिनाई या निजाल अमभावना परम आचारमूर्त अज्ञान की अति करने में भी है । इसलिये व्यावहारिक विचार की भाषा में परम और उपलब्ध यथार्थ के अर्थ में उक्त प्रकार काग्रा नहीं होना सक्ती है जिस प्रकार कि वह किसी भी परम वैज्ञानिक अज्ञान के अन्तर्गत अज्ञान कर सकती है । वैज्ञानिक जीवन की भाषा का जीवन के अन्तर्गत अज्ञान है । उक्त पूर्ण अज्ञान में यदि कोई एक अज्ञानी है तो हममें आश्चर्य करना जैसा कुछ भी नहीं है ।

१ क्यूमेन विन्डम आक वेदांग, पृष्ठ ३६४, अन्तर्गत आत्मा के स्वरूप के लिए अनिवार्य है, किन्तु यह चेतना की मूल में वैज्ञानिक है अतः सामान्य विचारक अस्वीकरण के समस्त अन्तर्गत मूल को अज्ञान ही दृष्ट करके उसे आदमी के इतिहासिक ज्ञान से अलग कराने हैं ।

पाश्चात्य विचार से भिन्न, हिन्दू विचारक यह मानते हैं कि अनुभव, जो कि हमेशा ही व्यावहारिक होता है, ज्ञान की सवान्तिम धारणा नहीं है। हिन्दू विचार में सदैव उसकी ही खोज रही है जो कि सर्वानुभवों की पृष्ठभूमि में है और इस कारण उसे स्वयं अनुभूत हो जाने से अनिवार्यतः वच ही जाना चाहिए। अनुभव की पूर्ण प्रकटत्वना स्वयं अनुभव की विषय नहीं हो सकती है। अनुभव लौकिक अस्तित्व से सम्बद्ध दृष्टि विषयक यथाथ है। उसका तात्त्विक स्वरूप द्वन्द्वारम्भ पक्षों की अस्थिरता से सगठित है और इस कारण उस सत्यावस्था को, जो द्वन्द्व की पहुँच से परे और अतीत है, अनुभव की अस्थिरताभावात् नहीं जाना जा सकता है। बृहदारण्यक कहता है कि ज्ञाता यथाथ में ज्ञेय हो ही बसे सकता है।^१ उपनिषद् या सांख्य योग, चाहे परम सत् की चिरंतन पहिली को हल करने में उनकी अथ सामियाँ या कठिनाइयाँ कुछ भी क्यों न हो, आत्मा की चेतना को समस्या से पलायन कदापि नहीं करते हैं। इसके ठीक विपरीत, यह उनकी सुनिश्चित खोज है कि पारमाथिक यथाथ यद्यपि चेतना के स्वरूप अज्ञ है तब भी व्यावहारिक अनुभव से परे प्रयत्नों का अमफल हो जाना स्वाभाविक है।

इस तरह समस्या से पलायन के स्थान पर, उनके द्वारा एक सुनिश्चित उत्तर दिया गया है कि परम आंतरिक यथार्थ को अनुभव की साधारण प्रणाली से भिन्न अथ माग द्वारा निश्चय ही अनुभव किया जा सकता है।

डॉ० जोहन्स्टन की व्याख्या से जिस दूसरे प्रश्न का उद्भव होता है वह यह है कि पुरुष वस्तुतः 'ज्ञ' है या अज्ञ है, जिसके जवाब में उन्होंने प्रस्तावित किया है कि वह दोनों ही नहीं है। यह उत्तर, जिस कि परम यथाथ से सम्बन्धित सम्पूर्ण उत्तर होना चाहिए, सही और गलत दोनों ही है। फोर्ड, ठीक इसी तरह यह भी यह सचता है कि यह 'ज्ञ' और अज्ञ दोनों ही है। यह उत्तर कि वह 'न' नहीं है इस कारण सही है, क्योंकि विशिष्ट ज्ञानयुक्त होने के अर्थ में वह चेतन नहीं है, और यह वक्तव्य भी, कि वह अज्ञ नहीं है, इस अर्थ में सही है कि वह नट घट की तरह अचेतन नहीं है।

इस वक्तव्य का कि वह न 'न' है न अज्ञ है, एकमात्र अर्थ यही है कि यह विचार की इन दोनों सजियाँ या समान रूप से बाहर पड़ता है क्योंकि ज्ञेय विषय की भी सजि के अन्तर्गत उस नहीं रखा जा सकता है। और यदि कोई वस्तु स्वरूपतः ज्ञेय विषय की सजियों से अतीत है, तब उसके

सम्यग्धर्म में उचित विषयों का निर्माण स्वाभाविक रूप से सम्भव है। त्रिराका भी विचार कर पाना संभव है यह निश्चय ही कहा नहीं है।^१ किन्तु परम यथार्थ की इस सम्यक्ता की चिन्ता या 'ज्ञ' स्वयम् के साथ, प्रत्यक्ष ही संगति है। पारमार्थिक रूप से मूल 'ज्ञ' या चिन्मात्र है। इस समय की अविराम रूप से दुहराया गया है। निरय ग्राही या द्रष्टा या दृष्टिमान का नेतृत्व यही अर्थ है कि परम यथार्थ विरन्तन रूप से संवेदन है कृतस्थ साक्षी निरय संज्ञक स्वरूप। उसे, इस कारण ही विज्ञानघन कहा गया है।^२

औपनिषत्तिका एक साक्ष्य योग चिन्तन का समस्त भुजाम, निष्पत्तिकरूप से धारमा या पुनः के परम आकाशिक स्वयम्, शुद्ध वायु स्वरूप, या शुद्ध चित्त की अभिव्यक्त करता रहा है। डॉ० जोहन्स्टन के बतलाने की कि यह म 'ज्ञ' है, न भग्न है, उनसे एक विवेचन के प्रकाश में हम सरल समझ जाया चाहिए कि वह केवल अनुभवमूलक रूप से ही 'ज्ञ' और 'भग्न' नहीं है। यस्तुत एव स्वयं अपने साथ में वह शुद्ध चित्त, शुद्ध चेतना है। वह स्वयं अपने स्वरूप में और स्वाधार पर कथित पितृ पति के रूप में ही प्रतिबिम्बित रहता है। वह स्वप्रकाश है, स्वयं ज्योति है, तथा स्वबोध है।^३

पूर्वांगी विवेचन से यह भी अनुमति नहीं दिया जा सकता है कि परम यथार्थ का स्वयम् अनेक है क्योंकि उसका निश्चित ज्ञान यही प्राप्त है, यद्यपि यह ज्ञान अनुभवमूलक नहीं है। वह अनेक है क्योंकि परोक्ष ज्ञान के बिना की तरह यद्यपि वह ज्ञेय नहीं है, किन्तु फिर भी ज्ञान की प्रत्यक्ष रूप में निहित होने के रूप में वह ज्ञात भी है।

इस कारण यह निष्कर्ष कि परम चेतना का ज्ञान नहीं है, क्योंकि वह वास्तव या सांसारिक दृष्टि में से किसी का भी विषय नहीं है उनका अद्विक पूर्ण नहीं है, क्योंकि प्रकाशित वस्तुओं या रंग ही केवल देते जाते हैं स्वयं प्रकाश का प्रकाश कभी नहीं होता। इसके विपरीत, धारमा का स्वयम् अपने लिए निश्चय ही मुक्तिप्रद है, जिनके हृदय पवित्र है और जिनके मन वास्तव विषयों के प्रति समामात हो गए हैं। वास्तव प्रत्यक्ष की धारमा का अनुभवमूलक स्वरूप निरन्तर धीरे-धीरे में रहता है किन्तु वह केवल यही

१ जोकर भाष्य ३२२२।

२ बृहदारण्यक ४.३.११, ४.३.३० ४.३.३३।

३ बृहदारण्यक ४.५.११।

४ धारमा २०।

नावरण में दबा हुआ है। इस आवरण को हटाये बिना कोई भी उपलब्धि सम्भव नहीं है। हम शंकर के गीता भाष्य में पढ़ते हैं कि यदि किसी का सरवामा भ्रष्टा है, सब किसी भी वस्तु की प्राप्ति के उसके समग्र प्रयास और व्यापार अश्वहीन हो जाते हैं।^१

इस कारण उपरोक्त विवेचन से हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि यद्यपि निगूढ चेतना व्यावहारिक रूप से अविशेष्य है, तथापि वह भ्रष्टा नहीं है। उसका स्वरूप, अचित् के विपरीत, 'न' या शुद्ध चित् का है। वह बुद्धि के परिवर्तनशील रूपों का नहीं है जिनका अनुभव कि हमें दैनिक जीवन की परोक्ष चेतना में होता है, बल्कि उस नित्य अपरिवर्तनशील और आधारभूत चित् का है जो कि संपूर्ण विभेद और अनेकत्व की आधारभूत पूर्व कल्पना है।

इन मूल्य विभिन्न और विरल विचारों को समापवाद और प्रत्यक्षवाद के दो स्तम्भ विभाजनों में वर्गीकृत किया जा सकता है। समापवादी की मान्यता है कि सत्यता का उत्सव मूल्य विविधता पर निर्भरियों के समाप के फलस्वरूप होता है और संयोगावधिक समुदाय वह कम या अधिक रूप में प्रतिनिधि में रहती है। वह विषय रूप में सत्यमान नहीं है और न प्रतिनिधित्वों के समान ही रहता है। समापवादियों के पास का भी पुनः दो और दो विभाजनों में वर्गीकृत किया जा सकता है। समापवादी समापवाद और प्रत्यक्षवादी समापवाद। समापवादी समापवाद का प्रतिनिधि, मार्क्स द्वारा भवन का केवल पौद्गलिक रूपों के समाप रूप भी समझ ही स्वीकार करता है, जब कि प्रत्यक्षवादी समापवाद का प्रतिनिधि मार्क्स, समाप विशेष, पौद्गलिक रूपों में भिन्न एक साम्यवाद का समाप, में भी समाप विचारों को समाप करता है। समाप मान्यता है कि समाप का उत्सव समाप समाप के माद समाप इंसानों और विरल विचार के समाप में ही होता है समाप समाप समाप केवल समापवादिक समाप, समाप ही ही होता है समाप ही वह एक समाप है। समाप समाप ही समाप को

निरन्तर या सदैव ही धारण नहीं करती है। क्योंकि मुक्तावस्था में वह अपने समग्र गुणों से रिक्त होती है। इन गुणों में चेतना का गुण भी सम्मिलित होता है जिसे कि वह मनस् इन्द्रियों और विषयों के साथ संयुक्त होने पर ही केवल ग्रहण करती है।

यह प्रतीत होता है कि पदार्थवादी चार्वाक-याय-वशेषिक यथापवादी के मध्य का भेद केवल उनके एक अधौतिक द्रव्य या आत्मा की धारणा के मानने या न मानने में ही सम्निहित है। इस बात में वे दोनों समानरूपेण सहमत हैं कि विशिष्ट परिस्थितियों के संयोग से पृथक् चेतना का कोई अस्तित्व नहीं है, और चेतना किसी द्रव्य का केवल एक सांयोगिक गुण 'भागन्तुव' धम मात्र ही है। इसके ठीक विपरीत, प्रत्ययवादी अपनी आत्मा एक स्वतंत्र चेतना में प्रगट करता है, जो कि एक शुद्ध विषयवस्तु रहित और रूपहीन चित्, 'ज्ञाति मात्र' की तरह विरतन रूप से अस्तित्व में है। उसका न सृजन होता है, न विनाश और बिना किसी अन्य पदार्थ की सहायता के वह स्वाधिकार से ही सदैव यत्नमान रहती है। रामानुज की तरह कुछ विचारकों का विश्वास है कि चेतना चेतनात्मा का एक अविभेद्य गुण धम है, जब कि शंकर की तरह अन्य लोगो की भावना है कि चेतना आत्मा का गुण नहीं बल्कि उसका स्वरूप ही है। साध्य योग अद्वैत वेदान्त से इस धारणा में एवमत हैं कि चेतना विरतन है तथा पुरुष अविभेद्य है। इसके साथ ही व आत्मा की स्वयम्भू भी मानते हैं। उनकी दृष्टि में वह एक स्वनिम्नर यथार्थ है, जो किसी भी अन्य विषय से असदृश है। वह मात्र अस्तित्व या यथार्थता के गुण की छोड़कर सबगुणों में अद्वितीय है और इस कारण द्रव्य, गुण या कम की भाषा में पूर्णरूपेण अवर्णनीय है। उसकी सत्ता चिन्मात्रा और सबवस्तु के मूल स्रोत के रूप में है। वह विषयवस्तु धूम, शुद्ध चेतनस्व है जिसमें ब्रह्म 'मैं' या इदम् 'यह' का कोई बोध उपस्थित नहीं होता। इस प्रकार चेतना के स्वरूप तथा अस्तित्व के सम्बन्ध में निम्नलिखित दृष्टिकोण प्राप्त होते हैं।

१—उसका कोई अस्तित्व नहीं है। चेतना की तरह जगत् में किसी वस्तु की कोई सत्ता नहीं है। यह धूमवादी दृष्टिकोण है।

२—वह केवल पोद्गलिज द्रव्यों का एक सभाग मात्र ही है। उसका कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। पोद्गलिज द्रव्य ही केवल स्वतंत्र रूप से अस्तित्व में है। यह चार्वाक दत्तन का दृष्टिकोण है।

३—यद्यपि चेतना की उत्पत्ति कुछ विषयों के संयोग से ही होती है, तथापि वह एक आध्यात्मिक द्रव्य का ही गुण है और उसका सत्त्वान्न

गमनाय के सम्बन्ध में इस धार्मिक द्रव्य में ही होता है। उन्नीस गम होना है, उत्पत्ति होनी है, तथा विनाश होना है। यह ग्यायनपरिचर मन्त्रों वादी दृष्टिकोण है।

४—चेतना एक चिरन्तन, शुद्ध, अविवर्धनीय तथा विभेदीन अस्तित्व यथाय है, जिसके अस्तित्व 'महम्' और 'अमहम्' के विभिन्न भेद का अस्तित्व नहीं है। उगरी सत्ता स्वतन्त्र और स्वयम् है। अनुभवातीत तथा व्यापारभूत चेतना का यह निदान्त गहरा वेदांत और साधन-योग की प्रत्यक्षवादी दृष्टि की अभिव्यक्ति करता है।^१

५—चेतना एक निरर्थक एवं चेतन द्रव्य का निरर्थक है जो कि सर्वत्र ही महम् और अमहम् के विभेद से विभक्त है। यह सामानुशील प्रत्यक्षवाद का दृष्टिकोण है।

चेतना की धूर्तवादी अस्वीकृति

चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में अनेकानेक विचारों के भी गिर उठने अस्तित्व की धूर्तवादी व्याख्या है, क्योंकि जिसका किसी भी रूप में कोई अस्तित्व नहीं है, उस पर कोई भी विवेचना सम्भव नहीं हो सकती। जिस वस्तु के अस्तित्व के अस्तित्व का प्रमाण दिया जाता है उसे भी कम से कम विरोधी की मन्त्रों धारणा का अस्तित्व में ही अस्तित्ववादी होना ही चाहिए। इस रूप में चेतना से बच जाना सम्भव नहीं होता, क्योंकि यह उनके अस्तित्व के अस्तित्व में ही, अस्तित्व का है, स्वयं अपने होने का ही अस्तित्व करता है। चेतना का पूर्ण अस्वीकार इस कारण स्वयं अपने अस्तित्व में अस्तित्वपूर्ण है क्योंकि पूर्ण अस्वीकार स्वयं अपना ही अस्वीकार करता है और उस वस्तु की स्थापना पर समाप्त होता है जिसके निम्न में गिर कि वह चेतना का।^२

साधनिक धूर्तवादी द्वारा भी चेतना का अस्तित्व अस्वीकृत किया गया है, किन्तु यह केवल साधनिक के सामान्य निम्न के निम्न के एक भाग के रूप में ही हुआ है। इस दृष्टिकोण का अस्तित्व अस्तित्व यह अस्तित्व ही अस्तित्व

१ गहरा वेदांत और गहरा साधनिक की उनके अस्तित्व के अस्तित्व में ही अस्तित्व का अस्तित्व है। यह के अस्तित्व ही अस्तित्व के अस्तित्व और अस्तित्व के अस्तित्व में अस्तित्व का अस्तित्व करता है।

देता है कि चेतना के पूरा स्वीकार की प्रकृत ब्रह्म कुछ उसके अस्तित्व के घटनात्मक ज्ञान के बजाय उसने सुनिश्चित स्वरूप के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करने के नराध्य जैसी ही है।^१ दृष्टिकोण अपने विमुक्त निषेधात्मक रूप में परम यथाय के स्वरूप के सम्बन्ध में अस्तित्व को अन्तिम शब्द की तरह आवर्णित नहीं करता। माध्यमिक दाशनिष, जो कि चेतना के मूलाधार का ही खडन करता है, इस तथ्य से स्वयं ही सन्नत हो जाता है कि संपूर्ण स्वीकार को अप्रयुक्त होने के हेतु अपने तात्त्विक आधार की तरह किसी यथार्थ वस्तु में अवस्थित होना ही चाहिए।^२

निषेध केवल उस स्थिति में ही सार्थक है जब उसने अतिरिक्त कुछ और भी अस्तित्व में शेष होता है, किन्तु जब प्रत्येक वस्तु का निषेध ही किया जाता है तो स्वयं निषेध भी निषेधित वस्तुओं में सम्मिलित हो जाता है। और इस प्रकार निषेध के कारण वही वस्तु यथाय हो जाती है जिसका कि निषेध किया गया था तथा इस प्रकार पूर्ण निषेध स्वयं ही अपने प्रयोजन को पराजित कर देता है। इस कारण ही दृष्टिकोण को भी कुछ का ज्ञान और यथायत्व मानने के लिए बाध्य होना पड़ता है।^३ उसके कम से कम यह होना ही पड़ता है कि अभाव का ज्ञान यथाय और नित्य है।^४ और अभाव के ज्ञान की स्वीकार करना तथा साथ ही समग्र ज्ञान की यथायता से इन्कार करना स्पष्ट ही अविरोधपूर्ण है। इस कारण संपूर्ण विषय आत्मपूर्वक है। चेतना का अस्तित्व प्रत्येक वस्तु के अस्तित्व के पूर्व है और इसलिए किसी भी वस्तु के स्वीकार से वह पूर्वरूपेण स्वीकृत हो जाती है। इस अर्थ में वह ज्ञानमीमांसात्मक रूप से अनुभव निरपेक्ष तथा अनिषेध योग्य है।^५

किन्ती ने कभी भी चेतना का अभाव या विनाश अनुभव नहीं किया है, क्योंकि यदि किसी ने कदा अनुभव कभी किया है तो उस अनुभव के क्षण में उसे उसकी चेतना भी अविवार्यरूपेण रही होगी।^६

१ संवादनार सूत्र २ १७५

२ शाबर भाष्य, ३ २ २२

३ बृहदारण्यक शाबर भाष्य, ४ ३ ७

४ प्रज्ञोपनिषद् शाबर भाष्य ६ ३ १

५ शाबर भाष्य, १ १ १

६ देवी भागवत, ७ ३२ १५ १६

भी चेतना के समस्त उपस्थित होना है, चेतना का उनके साथ साक्षात्त्व नहीं किया जा सकता और भूविषय केवल उस हीमा तक ही समं पूर्ण है उस तक कि यह चेतना के समस्त प्रदर्शित है इसलिए चेतना को अनिवार्यतः प्रत्यक्ष से समग्रहण निमित्त होना चाहिए और द्वितीयतः यह कि का कुछ भी चेतना का विषय है वह चेतना की उत्पत्ति में एक पूर्ववर्ती तत्त्व नहीं हो सकता। शरीरान्त्री के लिए जिस प्रकार मांसल स्नायुषा का द्वारा प्राणभूत प्रक्रियाओं की व्याख्या करता अविवेकपूर्ण है, क्योंकि स्नायु प्राणभूत प्रक्रियाओं का नहीं बल्कि यह प्राणभूत प्रक्रिया ही है जो स्नायुओं की गति को समग्र बनाती है। उसी प्रकार प्रत्यक्षवादी द्वारा चेतन प्रक्रियाओं की व्याख्या पौरुषात्मिक तत्वों की गति के संदर्भ में करना भी अविवेकपूर्ण है। किन्ती मा तब से प्रत्यक्षवादी के समग्र का कोई भी समग्र चेतना में नहीं है। वह प्रत्यक्ष रूप से स्वयं और स्वयं ही है। किन्तु प्रत्यक्षवादी का लिए प्रत्यक्षवादी को यह अनुत्तर देना तथा प्रतिपादित करना सभी भी सम्भव है कि उसे कोई भी कारण नहीं दीक्षा है कि चेतना मनोवैज्ञानिक रूप से अनुभववाचित हावे हुए भी सामाजिकानामक रूप से प्राणानुभव क्यों नहीं हो सकती है।

किन्तु यह सुचित चेतना के पूर्व भी कुछ मान लेती है जिसे कि स्नायुओं की व्याख्या में संदर्भित नहीं किया जा सकता। क्योंकि यह चेतना की शक्ति प्राणानुभवता का पूर्व से ही प्रस्तावित करता है। मान के अनुसार विवेक का निर्धारण समस्त में होता है जैसे मज्जीत, प्रत्यक्ष और प्रत्यक्ष की मज्जीत के सम्बन्ध, किन्तु यह स्वयं जिसकी प्रतीति में ये सामाजिक निर्धारण मार्गक है समस्तानुगत नहीं हो सकता। यह एक विरक्त उत्पत्ति तत्त्व है। 'सर्वदा सर्वमास्तवमात्र' ।^{१९}

प्राणमार्ग की सामान्यवैज्ञानिक मान्यता

सामान्य (१ २ ३३-४०) चेतना है निश्चयवादी दृष्टिकोण की मान्यता प्रमाण करता है। उक्त धारणा चेतना, निश्चयवादी के, पौरुषात्मिक तत्वों का उनके समग्र का कुछ नहीं है। मज्जीत —

१. चेतना की उत्पत्ति और चेतना की अनुपस्थिति, इत्यादि प्रक्रिया के सम्बन्ध निर्धारण मात्र है जिसे कि दृष्टान्त तत्वों के प्रतीति द्वारा नहीं किया जा सकता है।

१. ए० जी० मुहूर्ती दिनेश्वर चन्द्र मिश्र पृष्ठ ११३।

२. दिनेश्वर चन्द्र ० १ ० प्रकाश प्रकाशिका का कर सम्पत्ति २ १८।

२ चेतनाओं के प्रति पदार्थवादी का दृष्टिकोण प्रत्येक पृथक् शरीर में अनेक ज्ञाताओं की निष्पत्ति की ओर से जाता है ।

३ शरीर और इन्द्रियाँ किसी अय के उतने ही नियन्त्रण में हैं जितने कि घट आदि हैं । मनस भी स्वयं से अय किसी के नियन्त्रणाधिकार में है, क्योंकि वह कुल्हाड़ी की तरह एक साधन मात्र से किञ्चित् अधिक नहीं है । इस तरह शरीर, मनस, और इन्द्रियाँ सभी किसी एक नियन्त्रण के अन्तर्गत हैं, जो कि वास्तविक ज्ञाता है ।^१

पौद्गलिक तत्वों में भिन्न, पुरुष के स्वतन्त्र और अप्रबल अस्तित्व के पक्ष में साक्ष्य कारिका भी इसी तरह के कारण प्रस्तुत करती है ।^२

चेतना के प्रति आध्यात्मिक यथार्थवादी दृष्टिकोण

न्याय बौद्धिक या आध्यात्मिक पदार्थवादी का चेतना के प्रति दृष्टिकोण साधनिक रूप से पदार्थवादी दृष्टिकोण से मुश्किल से ही श्रेष्ठतम कहा जा सकता है । न्याय-बौद्धिक के अनुसार चेतना सात्त्विक रूप से पदार्थ की उत्पत्ति नहीं है न किसी पौद्गलिक वस्तु का गुण ही है । यह वह विषय की प्रक्रिया द्वारा सिद्ध करने का प्रयास करता है । जयन्त अपने अय, न्याय मजरी, में इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि चेतना परिशयानुमान के अनुसार आत्मा से सम्बद्ध है । परिशयानुमान अवशेषानुमान का एक प्रकार है^३ जिसके अनुसार कि किसी वस्तु या गुण को किसी एक विनिष्ट वस्तु से इस कारण सम्बन्धित बताया जाता है, क्योंकि वह किसी भी अय वस्तु से सम्बन्धित नहीं है । न्याय बौद्धिक विचारक इस कारण चेतना को आत्मा से सम्बद्ध बताते हैं क्योंकि वह शरीर के पौद्गलिक तत्वों में से किसी एक से या समग्र समूह से सम्बन्धित नहीं हो सकती है ।^४

आत्मा में चेतना के अधिष्ठान के निष्कर्ष पर शीघ्र ही इसी प्रकार के तर्क द्वारा पहुँचते हैं । वह प्रश्न उठाते हैं कि यदि आत्मा स्वरूपतः अचेतन है तब चेतना को मास, इन्द्रियों और विषयों के किसी अय संयोग में अधिष्ठित न मानकर आत्मा में ही अधिष्ठित मानने का क्या कारण है ।

१ न्याय भाष्य २ ३ ३७ ४० ।

२ सांख्य बटिका, १७ सांख्य प्रवचन सूत्र ५ १२१ ३ २० २२

३ १ २ ।

३ न्याय मजरी पृष्ठ १३३ तथा न्याय बटिका, ७३ ।

४ न्याय मजरी पृष्ठ ४४१ ।

भी चेतना के समक्ष उपस्थित होता है, चेतना का उसके साथ तादात्म्य नहीं किया जा सकता और चूँकि पदार्थ केवल उस सीमा तक ही भ्रम पूर्ण है जय तक कि वह चेतना के समक्ष प्रदर्शित है, इसलिए चेतना को अनिवार्यतः पदार्थ से समग्ररूपण मिश्र होना चाहिए और द्वितीयतः यह कि जो कुछ भी चेतना का विषय है वह चेतना की उत्पत्ति से एक पूर्वगायी तथ्य नहीं हो सकता। शरीरशास्त्री के लिए जिस प्रकार मासल स्नायुषो के द्वारा प्राणभूत प्रक्रियाओं की व्याख्या करना अविवेकपूर्ण है, क्योंकि स्नायु प्राणभूत प्रक्रियामा को नहीं, बल्कि यह प्राणभूत प्रक्रिया ही है जो स्नायुषो की गति को समझ बनाती है उसी प्रकार पदार्थवादी द्वारा चेतन प्रक्रियाओं की व्याख्या पीद्गलिक तत्त्वों की गति के सदम में करना भी अविवेकपूर्ण है। किसी या सब ज्ञेय पदार्थों के सग्रह का कोई भी लक्षण चेतना में नहीं है। वह भ्रम रूप से स्वयं और स्वयंभू है। किन्तु पदार्थवादी के लिए प्रत्ययवादी को यह प्रत्युत्तर देना तथा प्रतिपादित करना अभी भी समझ है कि उसे कोई भी कारण नहीं दीखता है कि चेतना मनोवैज्ञानिक रूप से अनुभवस्थित होत हुए भी ज्ञानमीमांसात्मक रूप से प्राणानुभव क्यों नहीं हो सकती है।

किन्तु यह युक्ति चेतना के पूर्व भी कुछ मान लेती है जिसे कि वस्तुओं की व्याख्या में सदमित नहीं किया जा सकता^१ क्योंकि वह चेतना की तार्किक प्राणानुभवता को पूर से ही प्रस्तावित करता है। ज्ञान के सपूर्ण विषयों का निर्धारण समय में होता है, जज्ञे भतीत, वतमान और भविष्य की सक्षियों के भ्रतगत, किन्तु वह स्वयं जिसकी अपेक्षा में ये सामयिक निर्धारण सार्थक है, समयान्तगत नहीं हो सकता। वह एक बिरन्तन उपस्थिति सत्ता है। सर्वदा वर्तमानस्वभावः^२

पदार्थवाद की याय-वैशेषिक भालोचना

न्याय भाष्य (३ २ ३५-४०) चेतना क प्रति पदार्थवादी दृष्टकोण की भालोचना प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार चेतना, निम्न कारणों से, पीद्गलिक तत्त्वों या उनके सयोग का गुण नहीं हो सकती —

१ क्रिया की उपस्थिति और क्रिया की अनुपस्थिति, इच्छा और अनिच्छा के सुभाव निर्देक तत्त्व है, जिन्हें कि पुद्गल तत्त्वों के प्रति स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

१ ए० सी० मुवर्जी दि नेवर ग्राफ सेल्स पृष्ठ १३५।

२ धांकर भाष्य २ ३ ७ तथा भगवद्गीता गांकर भाष्य २ १८।

२ चेतनाओं के प्रति पदार्थवादी का दृष्टिकोण प्रत्येक पृथक् शरीर में अनेक ज्ञाताओं की निष्पत्ति की ओर से जाता है ।

३ शरीर और इंद्रियाँ किसी भय के उतने ही नियंत्रण में हैं जितने कि घट आदि हैं । मनस् भी स्वयं से भय किसी के नियंत्रणाधिकार में है, क्योंकि वह कुल्हाड़ी की तरह एक साधन मात्र से विञ्चित अधिक नहीं है । इस तरह शरीर, मनस्, और इंद्रियाँ सभी किसी एक नियंत्रण के अन्तर्गत हैं, जो कि वास्तविक ज्ञाता है ।^१

पौद्गलिक तत्वों से भिन्न, पुरुष के स्वतंत्र और अप्रवृत्त अस्तित्व के पक्ष में साक्ष्य कारिका भी इसी तरह के कारण प्रस्तुत करती है ।^२

चेतना के प्रति आध्यात्मिक पर्यायवादी दृष्टिकोण

‘न्याय बशेषिक या आध्यात्मिक पर्यायवादी का चेतना के प्रति दृष्टिकोण साधनिक रूप से पदार्थवादी दृष्टिकोण से मुश्किल से ही श्रेष्ठतम कहा जा सकता है । न्याय-बशेषिक के अनुसार चेतना सात्त्विक रूप से पदार्थ की उत्पत्ति नहीं है न किसी पौद्गलिक वस्तु का गुण ही है । यह वह विलोम की प्रक्रिया द्वारा सिद्ध करने का प्रयास करता है । जयन्त अपने ग्रन्थ, न्याय मञ्जरी, में इस निष्पत्ति पर पहुँचते हैं कि चेतना परिशेषानुमान के अनुसार आत्मा से सम्बद्ध है । परिशेषानुमान अवशेषानुमान का एक प्रकार है^३ जिसके अनुसार कि किसी वस्तु या गुण को किसी एक विशिष्ट वस्तु से इस कारण सम्बन्धित बताया जाता है, क्योंकि वह किसी भी भय वस्तु से सम्बन्धित नहीं है । न्याय बशेषिक विचारक इस कारण चेतना को आत्मा से सम्बद्ध बताते हैं, क्योंकि यह शरीर के पौद्गलिक तत्वों में से किसी एक से या समग्र समूह से सम्बन्धित नहीं हो सकती है ।^४

आत्मा में चेतना के अधिष्ठान के निष्पत्ति पर धीधर भी इसी प्रकार के तर्क द्वारा पहुँचते हैं । वह प्रश्न उठाते हैं कि यदि आत्मा स्वरूपतः अचेतन है, तब चेतना को मनस्, इंद्रियों और विषयों के किसी भय संयोग में अधिष्ठित न मानकर आत्मा में ही अधिष्ठित मानने का क्या कारण है ।

१ न्याय भाष्य, २ ३ ३७ ४० ।

२ सांख्य कटिका, १७ सांख्य प्रवचन सूत्र, ५ १२६ ३ २० २२

६ १ २ ।

३ न्याय मञ्जरी पृष्ठ १३३ तथा न्याय कदली, ७३ ।

४ न्याय मञ्जरी पृष्ठ ४४१ ।

इस वस्तु का अर्थ वस्तुओं से सामञ्जस्य बिठाना कठिन है, उदाहरणार्थ कि आत्मा अचेतन द्रव्य है, तथा शक्तियाँ और इन्द्रियाँ चेतना के अस्तित्व के कारण हैं।^१ एक ओर तो यह कहा गया है कि आत्मा नित्य है और यह सम्भव नहीं है कि किसी समय चित् की कोई धारा अस्तित्व में नहीं थी वही दूसरी ओर यह भी कि अन्तिम अवस्था में 'सर्वचेतना भूत' ही समाप्त हो जाती है। आत्मा इन्द्रियो से संयोग के फलस्वरूप जाता है। जब इन्द्रियाँ प्रमथित रहती हैं, तब ज्ञान का उद्भव नहीं होता।^२

यह प्रतीत होता है कि चरक के अनुसार, अनुभव तथा क्रियात्मकता तथा जो कुछ भी दृश्य जगत् के अन्तर्गत है, सभी के आधार में सम्पर्क का सिद्धान्त निहित है। सम्पर्क के सिद्धान्त का स्थान चरक में अथ दशम प्रणालिमा की अपेक्षा अत्यधिक महत्वपूर्ण है। आत्मा को उसकी विमुखावस्था में सक्रिय माना गया है, किन्तु सम्पर्क से सब का उद्भव होता है, उसके अभाव में कुछ भी नहीं हो सकता है।^३ यदि सम्पर्क के अभाव में कुछ भी नहीं हो सकता है तब स्वभावतः चेतना का अस्तित्व भी सम्पर्क के ही कारण होना आवश्यक है। किन्तु, तू कि चेतना अनादि है, इसलिए सम्पर्क को भी नित्य उपस्थित की तरह प्रस्तावित किया जाना आवश्यक दीखता है। और इसी कारण, हमें बताया गया है कि सम्पर्क आदि हीन है। और केवल उस समय ही समाप्त होता है जब आत्मा उसके स्वरूप की श्रेष्ठतम परिग्रता को प्राप्त कर लेती है।

इस तरह हम देखते हैं कि चरक का दशम अर्थात् चेतना की नित्यता तथा सम्पर्क के सिद्धान्त के मध्य निर्णीत होने के संघर्ष में ही पड़ा हुआ है, और एक या दूसरे के पूर्ण विभाजन में अभी तक विभवत नहीं हो सका है। पहले दृष्टिबिन्दु पर जोर देना के स्वतंत्र या साध्य योग के केवलत्व में निष्पन्न होता है जब कि सम्पर्क के सिद्धान्त पर बसा ही जोर चेतना को कुछ उभ्यों के संयोग की कृपा पर उत्पादित एक वस्तु मात्र के स्तर पर ले जाता है। वह आत्मा द्वितीय स्थिति में अपनी नित्यता तथा स्वतंत्रता खो देती है, जैसा कि न्याय-यशोपिक के साथ सम्बन्धित पटित होता है।

१ चरक संहिता सूत्र १.५५।

२ चरक संहिता धरीर १.५२।

३ धरीर १.५५।

यैश्यायवादी की प्रत्ययवादी आलोचना

चेतना के 'याय सिद्धांत की प्रत्ययवादी आलोचना, आत्मा और ज्ञान के सम्बन्ध या समवाय सम्बन्ध के 'याय-सिद्धान्त के ऊपर आक्षेप पर ही मुख्यतः आधारित है। न्यायानुसार आत्मा 'चिद्धर्म न तु चित् स्वभाव' है, तथा नित्य आत्मा ज्ञान के अनित्य धर्म का धर्मी मात्र है। आत्मा और ज्ञान के मध्य द्रव्य और गुण का यह सम्बन्ध प्रत्ययवादी को स्वीकार नहीं है। 'याय द्वारा प्रस्तावित, द्रव्य और गुण, गुण और गुणी, या धर्म और धर्मी के मध्य एक पूरा और कठोर विभाजन को प्रत्ययवाद स्वीकार नहीं करता है। आचार्य शंकर के अनुसार, समवाय सम्बन्ध में किसी को या तो यह मानना पड़ेगा कि एक सम्बन्ध दूसरे सम्बन्ध के द्वारा सम्बन्धित है और तब वह दूसरा सम्बन्ध भी किसी तीसरे सम्बन्ध से ही सम्बन्धित हो सकेगा जिसकी समाप्ति अनवस्था प्रसंग में होगी या फिर यह स्वीकार करना होगा कि सम्बन्ध जिन पदों को जोड़ता है वह स्वयं उनसे किसी सम्बन्ध से सम्बन्धित नहीं होता जिसका फल उक्त सम्बन्धता का ही विनाश होगा जो दो पदों को जोड़ता है।^१ और इस कारण शंकर के अनुसार, स्थायी आत्मा और अस्थायी चेतना के मध्य समवाय-सम्बन्ध का सिद्धान्त सन्तोषजनक नहीं माना जा सकता। 'याय-व्युत्पत्ति' दशम हमारे ज्ञान में अन्तर्भावित एक स्थायी सिद्धांत की आवश्यकता का तो अनुभव करता है, किन्तु उसे यह भी अनुभव करना चाहिए कि ज्ञान या आत्मा के इस सिद्धान्त का केवल स्थायीरूप से उपस्थित होना ही नहीं, बल्कि स्थायीरूप से सचेतन होना भी आवश्यक है, अर्थात् उसने चेतनत्व को उसका अविच्छेद्य स्वरूप होना चाहिए।

शंकर वेदांत, समवाय-सम्बन्ध को अस्वीकार करने के पश्चात्, उसने स्थान ३ आत्मा और चित् के मध्य सादृश्य या एकरूपता के सिद्धांत को प्रस्थापित करता है। उसकी युक्ति है कि चित् और आत्मा के बीच का सम्बन्ध या तो विभिन्नता का हाग या एकरूपता का या एकरूपता और विभिन्नता दोनों का। आत्मा और चित् यदि पूर्णतया विभिन्न है तब उनमें द्रव्य और गुण का सम्बन्ध नहीं हो सकेगा। संयोग के द्वारा सम्बन्ध के द्वारा भी उन्हें सम्बद्ध नहीं किया जा सकेगा क्योंकि वे पौद्गलिक वस्तुएँ नहीं हैं और अनवस्था दोष के कारण समवाय का प्रांश्रित सम्बन्ध भी उनमें मध्य नहीं हो सकेगा। इस तरह, आत्मा और चित् भिन्न नहीं हो सकते। यह कहना कि वे विभिन्न और एकरूप दोनों ही हैं स्व विरोधी अक्षम्य देना है, और

यदि दोनों एकसा हैं तब यह कहने में कोई भय नहीं है कि एक दूसरे का गुण है। इस कारण शांकर वेदाङ्ग का निष्कर्ष यह है कि बिना मोर मात्मा तादात्म्य रूप है — 'मात्माचन मोर् अभेद' ।

विचारण्य का कथन है कि चेतना और मात्मा का समान तथा एक ही होना आवश्यक है, न कि विभिन्न जसे कि वायु तथा प्रभाकर सम्प्रदाय द्वारा माना गया है। कोई भी गुण द्रव्य के उद्भव से भिन्न और पृथक् उद्भूत नहीं होता। वह उसी तरह पैदा होता है जसे कि ज्वाला की दीप्ति ज्वाला के साथ ही पैदा होती है।^१ मात्मा और ज्ञान के मध्य किसी वास्तविक विभेद को नहीं माना जा सकता है क्योंकि अन्यथा इस प्रकार की अभिव्यक्तियों को कि 'यह मेरे द्वारा ज्ञात है' गौण तथा लक्षणरूप रूप से ही समझा जा सकेगा। अग्नि और उसकी दीप्ति के गुण यदि एक ही और तादात्म्य न होते, तब यह कहना कि यह अग्नि से प्रकाशित है, धार्मिक भय में सत्य नहीं हो सकता था, बल्कि उसे इन भयों में विशेषित करना होता कि यह वस्तु काष्ठ से प्रकाशित है।^२ ज्ञान और मात्मा के सम्बन्ध के सम्बन्ध में भी यही सत्य है। कोई भी यह नहीं कहता है कि किसी विषय को मात्मा के ज्ञात गुण से जाना जाता है। यह आपत्ति भी नहीं उठाई जा सकती कि ज्ञान मात्मा से इस कारण तादात्म्य न हो सकता क्योंकि जहाँ ज्ञान अनवरत रूप से परिवर्तित होता रहता है वहीं मात्मा निरन्तर रूप से स्व समान ही बनी रहती है, क्योंकि ज्ञान की भाँति ज्ञान की विभिन्न स्थितियों में भी कोई भेद नहीं होता। ज्ञान का स्वरूप तो सदा एक ही होता है। परिवर्तित तो केवल विषय वस्तु ही होती रहती है।^३ इस तरह ज्ञान के पान होने तथा विलीन होने की समग्र प्रक्रिया को स्व-समान तथा एक ही चेतना के विभिन्न विषयों से सम्बन्धित होने के लक्ष्य से समझाया जाना आवश्यक है।^४ हम जब भी ज्ञान के उत्पन्न तथा विलीन होने की चर्चा करते हैं, तब हम यह मूल ज्ञाते हैं कि हमारा भय स्वयं ज्ञान से नहीं बल्कि केवल ज्ञान के विषय-वस्तु से ही है, क्योंकि चेतना

१ विवरण प्रमेय संग्रह ५८

२ विवरण प्रमेय संग्रह ५८ विवरण प्रमेय संग्रह ५७

३ विवरण प्रमेय संग्रह ५८

४ विवरण प्रमेय संग्रह ५८

के अस्तित्व का हक कोई पुनर्गामी धर्माथ नहीं हो सकता, कारण कि वे सारे काय जिनका कि पूर्वमास पाया जाता है, चेतना के ही विषय होते हैं।^१

इस कारण, आत्मा और चेतना को एक मानना आवश्यक है। व्यावहारिक सुविधा की दृष्टि से, उस सीमा तक जहाँ तक हम चेतना का उपयोग आत्मा और विषयों के सम्बन्ध को निर्दिष्ट करने के लिए करते हैं, दोनों के बीच विभेद मान लिया गया है। किन्तु यह विभेद मात्र व्यावहारिक है और उस समय तक ही उचित है जब तक हम सरल रूप से ही उसका प्रयोग करते हैं और उस पर जोर नहीं देना चाहते,^२ जैसे कि हम वृद्धों की निकटता को पृथक् बताने के लिए वन का प्रयोग करते हैं, किन्तु उनके सम्बन्ध को अस्पष्ट ही छोड़ देते हैं। चेतना को या तो आत्मा से पूर्णरूपेण अविच्छेद्य या फिर पूर्णरूपेण अस्तित्ववान मानना आवश्यक है।^३ यह कहना कि चेतना एक नित्य द्रव्य का अनित्य गुण है, व्यर्थ है, क्योंकि वह एक और आलोचना के समक्ष ठहरने में समर्थ नहीं है। यह निश्चय ही आश्चर्यजनक है कि आत्मा का, जो कि चेतना का आधार है, स्वयं अपने ही अस्तित्व की अभिव्यक्ति के लिए अपने ही गुण पर निर्भर होना आवश्यक है।

ज्ञान की निरंतर परिवर्तित होती स्थितियाँ और आत्मा का एक अक्षरितनशील ज्ञान का सिद्धान्त, अनुभव में अतर्भावित दो अनिवार्य तत्त्व प्रतीत होते हैं। इन दोनों के मध्य का सम्बन्ध ही विवाद का प्रमुख विषय है। निष्कर्ष रूप में यह प्रतीत होता है कि ज्ञान को पूर्णतया व्यवस्थित करने के लिए और गाय विशेषिक यथायवाद द्वारा प्रतिपादित आत्मा और चेतना के सम्बन्ध पर पहुँचना आवश्यक है। अचेतन आत्मा के सिद्धान्त में, जिसमें आत्मा अपनी ज्ञान यात्रा पर बोरी तस्वी की तरह अक्षर होती है और अपने सम्पूर्ण बौद्धिक साज-बाज के लिए ज्ञान के विविध और अस्यायी दुर्गह पर निर्भर करती है, हमें सावनीय धारणायों के ज्ञान या सम्बन्धों या आत्मा की व्यक्तित्व एकल्यता, किसी की भी सन्तोषजनक व्याख्या प्राप्त नहीं होती। आत्मा की अचेतन नित्यता हो वह सब कुछ है जिसे प्रतिपादित करने के लिए गाय अतसय विविध है किन्तु एक अचेतन आत्मा तथा आत्मा में बाहर से उत्पन्न ज्ञान घटनाओं की दृष्टि

१ विचारण द्वारा उद्धृत

२ गुरुदेवराजाय वा कथन

३ नन्धम सिद्धि २५६

और ईकांतपूर्ण धारा से हम ज्ञान की व्याख्या करने में किसी भी तरह सफल नहीं हो सकते ।

इस स्थिति पर हमें ज्ञान की स्थितियों और समावसाधों के विस्तृत विवेचन में प्रविष्ट नहीं हो सकते । इसलिए इतना ही गिन करना ही यहाँ अपेष्ट है कि ज्ञान के एक संतोषप्रद सिद्धान्त के लिए चेतना की निश्चिन्ता, आत्मा की निश्चिन्ता के संहरा ही, आवश्यक और 'याम दर्शन के मूल ज्ञान को उसके सगठक अनिवार्य तत्वों में से केवल एक से समझाने के प्रयास में निहित है ।

अद्वैत दर्शन की यह आग्रहपूर्ण मायता है कि आत्मा को ही केवल नियम नहीं होना है, बल्कि चेतना की निश्चिन्ता भी धारण करना उसके लिए आवश्यक है क्योंकि अन्याया, वह अनिवार्य रूप से प्रकृति के एक अचतन सिद्धान्त मात्र में परिणत हो जायगी । पारमायिक दृष्टि से चेतना और आत्मा में कोई भेद करना सम्भव नहीं है, जिसे कि व्यावहारिक रूप से, चेतना के परिवर्तनमय तथा अपरिवर्तनमय द्वि-अभिनय के अनुसार ग्रहण करना होता है । इन तरह, अद्वैतानुसार चेतना की आत्मा का विच्छेदनीय गुण किसी भी रूप में नहीं बनाया जा सकता है ।

चेतना के स्वरूप के प्रति प्रत्ययवादी दृष्टिकोण

चेतना की यांत्रिक उत्पत्ति तथा परनिर्भर गुण के यथायवादी दृष्टिकोण के विपरीत हमें वेदान्त और सांख्य योग का प्रत्ययवादी या अनुभवातीत दृष्टिकोण प्राप्त होता है, जिनके अनुसार चेतना न तो किसी सम्पद की उत्पत्ति है, और न आत्मा का गुण ही है । इस दृष्टि बिन्दु के अनुसार चेतना आत्मा का मूल तत्व है, वह उसका धर्म नहीं, स्व रूप है । वह स्वयं अपने अधिकार पर स्वतन्त्ररूपेण अस्तित्ववान है । आत्मा ज्ञान की क्रिया का कर्ता नहीं है, बल्कि स्वयं ज्ञान ही है । इस कथन में कि वह जो चमकता है, सूरज है जिस तरह वस्तुतः यही अर्थ प्रयोजित है कि ज्ञान आत्मा की क्रिया मात्र नहीं है बल्कि वह उसका आंतरिक स्वरूप ही है । १

साहच्य का पुरुष भी, इसी तरह, केवल चेतनत्व है । वह एक अस्तित्ववान वस्तु है । वह न उत्पादित है न किसी कारण का फल है, बल्कि अपने स्वाधिकार से ही यथाय है । यह न कोई भ्रातिजन्य धारणा है न

न मात्र सिद्धातीकरण है। वह साकार है किन्तु अनुभव निरपेक्ष है।^१ वह सवप्रकाश और चित् के एक अपरिवर्तनीय सिद्धान्त की तरह, जिसमें कोई परिवर्तन, क्रिया, या सुधार सम्भव नहीं है, निरवस्था से सत्तावान है।^२

प्रत्यवादी की अनुभवातीत चेतना को स्वयं उसके परिवर्तित रूपों से पृथक् करना आवश्यक है। बुद्धि चेतना के इन रूपों—भेदों का सिद्धांत है। यह बुद्धि, या रूपांतरित चेतना ही ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के सामान्य विभेदीकरण का स्रोत है। ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के सामान्य भेदों में चेतन्य का विभाजन, जिसे कि अनुभववादी भूल से चेतना का परम स्वरूप ही समझ लेता है, केवल रूपांतरित चेतना (चित्तवृत्ति) का ही स्वभाव है। बुद्धि के सर्व म परम चेतना का प्रतिफलन इस विभेदीकरण का कारण है। यह विभेद स्वयं चेतना या चिन्मात्र के स्वरूप का अंग नहीं है। उसका सम्बन्ध केवल बुद्धि से ही है और इस कारण ही उसे गुहा कहकर सम्बोधित किया गया है।^३ ज्ञान को केवल ज्ञाता से सम्बद्ध प्रतिपादित किया गया है, क्योंकि ज्ञाता का ज्ञान से पृथक् या भिन्न कोई अस्तित्व नहीं होता है।^४

यह चेतना या ज्ञान, जो कि आत्मा का स्वरूप है, विभेदनीय गुण या प्रिया के स्वभाव का नहीं है। केवल भाषा की आवश्यकता के अनुरूप ही सूरज के घमकने की स्थिति की तरह हम उसका वणन विपरीत के ज्ञान के रूप में करते हैं। किन्तु चेतना को इस रूप में प्रस्तुत करना आवश्यक तथा अपरिहाय होते हुए भी सत्य नहीं है। वह एक अमर्य प्रतिनिधित्व से अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता जिसका उद्गम विवेचनात्मक विचार शक्ति की सीमाओं के कारण होता है। उसका, स्वभाव, इस कारण, एक लक्षणारमक प्रसिद्धा मात्र जसा है, जिससे कि अनुभवातीत चेतना का निर्देश ही हमारे लिए केवल भिन्नता है जिसके अन्दर कि स्वयं किसी प्रकार के भेद का कोई अस्तित्व नहीं है। विवेचनात्मक विचार और भाषा की परम चेतना के स्वरूप को अभिव्यक्त करने की निरान्त असमता के कारण ही

१ शङ्कर भाष्य २ १ १६। दृष्टव्य साक्ष्य चारिका पर तत्त्व
कीमुदी ५. यगारदी ४ २२ १ ४ २ ६ १८ २०। योग
भाष्य १ ६ ७।

२ चित्सुखी १ ७ ३।

३ तत्तरीय शङ्कर भाष्य।

४ तत्तरीय शङ्कर भाष्य।

इस रीति को ग्रहण करना अनिवार्य हो जाता है, क्योंकि जो कुछ भी शास्त्र होता है वह उस बुद्धि से ही प्राप्त होता है जो कि उसे वेचल भेदों में ही ग्रहण कर सकती है। इस कारण चेतना के प्रति प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण के निम्नलिखित महत्वपूर्ण बिन्दु हमें प्राप्त होते हैं

(१) कि चेतना सवज्ञाता (ग्राहक), ज्ञान का गुण (ग्रहण) ज्ञान का विषय (ग्राह्य) इन सब के सम्पूर्ण भेदों की परम पूर्व कल्पना है और स्वयं-भेदरहित तथा एक है।

(२) कि, चेतना आत्मा का गुण घम नहीं है। वह ऐसा कुछ भी नहीं है जो आत्मा द्वारा ग्रहण कर लिया गया है। वह स्वयं आत्मा ही है।

(३) कि, परम चेतना द्रव्य, गुण या कर्म की किसी भी सृष्टि के अंतर्गत नहीं आती है। वह सबका आधारभूत अर्थ है।

(४) कि, चेतना किसी भी अन्य वस्तु से पूर्णरूपेण भिन्न है। वह प्रमूर्ख और अद्वितीय है।

(५) कि वह किसी सघात परिस्थितियों के संयोग, या सामग्री की उत्पत्ति नहीं है।

(६) कि, किसी वस्तु की उत्पत्ति तथा भागे बिन्हीं इकाइयों में विभाजनीय न होने के कारण वह मिश्र, अनुत्पादित, अनंत तथा असीम है। उसमें कोई जटिलता नहीं है। स्वप्रकाशन उसका स्वरूप है।

तथा (७) कि चेतना और उसके विषय में एक अन्त स्वभावगत भिन्नता है। जहाँ प्रथम सामान्य और निरपेक्ष है वहीं द्वितीय विशिष्ट और परिवर्तनशील है।

चेतना के स्वरूप पर मीमांसा दृष्टिकोण

चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में मीमांसा दशन का दृष्टिकोण इतना अधिक विकसित नहीं है कि उस पर आलोचनात्मक रूप से विस्तार से विचार किया जा सके। तत्त्वमीमांसा मीमांसा की प्रमुख वृत्ति नहीं रही है, किन्तु तब भी चेतना के स्वप्रकाशी स्वभाव के सम्बन्ध में उसने एक महत्वपूर्ण विचार विकसित किया है, जिनके कारण कि चेतना के स्वरूप के अध्ययन में से-से एक महत्वपूर्ण स्थान स्वभावगत उपलब्ध हो गया है। मीमांसानुसार, चेतना स्व अभिव्यक्ति विचार का साक्षात् एवं अपरोक्ष प्रकाशन है। वह स्वयं अपने को, ज्ञाता और ज्ञेय को प्रकाशित करती है।

प्रभाकर भीमासा के अनुसार प्रत्येक ज्ञान की एक त्रिपुटी सवित् है ।
है । इस त्रिपुटी सवित् में (१) विषय सवित्, (२) ग्रहण सवित् और (३)
स्व सवित् अन्तर्भावित रहते हैं ।

चेतना का स्वरूप दीपक के प्रकाश की भाँति है । यह एक ही बार में
न सिर्फ बाह्य विषय को बल्कि स्वयं को तथा उसके आधार आत्मा या ग्रहण
को भी उसी तरह प्रकाशित करती है जैसे कि दीपक किसी विषय को, स्वयं
को, तथा स्वयं के आधार वस्तुओं को भी प्रकाशित करता है ।

इस प्रश्न का कि चेतना स्वयं अपने आप में क्या है, अर्थात् उसका
स्वरूप क्या है भीमासा द्वारा प्रस्तुत उत्तर यह है कि यह कम या आत्मा
की त्रिया है । यह आत्मा की त्रिया ज्ञान त्रिया है जो विषयों में जानता
उत्पन्न करती है और जिसके कारण कि ये ज्ञेय बनते हैं । वेदांत दर्शन की
भाँति चेतना को यहाँ आत्मा का पर्यायवाची नहीं माना गया है । भीमासा
में चेतना और आत्मा के बीच एक विभेद को सघटा मायता दी गई है,
और दोनों के मध्य के सम्बन्ध की कर्ता और कम के बीच का सम्बन्ध
प्रतिपादित किया गया है । न्यायबोधिका के लिए चेतना एक यांत्रिक
प्रक्रिया का फल है, क्योंकि वह आत्मा में किसी भी प्रकार की गतिमयता
को स्वीकृत करने में असमर्थ है, कारण उसकी दृष्टि में आत्मा पूर्णरूपेण
निष्कण्ठ है । इस प्रकार, न्यायबोधिका में चेतना आत्मा से आधारभूत रूप
से सम्बद्ध नहीं है । किन्तु भीमासा द्वाारा चेतना को आत्मा का कम मानकर
न्याय दर्शन की अपेक्षा चेतना की आत्मा से अधिक आधारभूत रूप से
सम्बद्ध बनाती है, यद्यपि अन्ततः इस सिद्धांत में भी न्याय के अनुरूप ही
आत्मा अतन और अचतन दोनों ही हो जाता है, जैसे कि अद्योत् प्रकाशित
और अप्रकाशित दोनों ही रूपों में होता है ।

भीमासा चेतना और आत्मा के विभेद पर इन सरल कारणों से आप्रह
करता है कि प्रथमतः प्रमाण निद्रा में कोई चेतना शेष नहीं रहती है, यद्यपि
आत्मा को उस समय भी अस्तित्व में मानना पड़ता है और द्वितीयत यह
कि मुक्ति की परमावस्था में आत्मा को ज्ञान तथा आनन्द दोनों से ही विर-
हित मानना आवश्यक है ।

इन दोनों कारणों का प्रत्ययवादी द्वारा इस आधार पर विरोध किया
जाता है कि यदि इन कारणों की स्वीकार कर लिया जाय तो आत्मा को
अचतन बनाने तथा चेतन होने के लिए परिस्थितियों के यांत्रिक संयोग की

कृपा पर छोड़े बिना, ज्ञान तथा आत्मा के बीच किसी भी प्रकार के सम्बन्ध का अन्वेषण करना असम्भव हो जाता है ।

किन्तु, चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में भीमांसा दर्शन का महत्व उस अत्यधिक जोर में निहित है जो उसने चेतना के स्वप्रकाशी स्वभाव पर एक अपूर्व तथा किसी अन्य वस्तु से असमान पदार्थ की तरह भासा है । चेतना के स्वप्रकाशी स्वरूप के सम्बन्ध में प्रभाव की इसी असदृश्य घोषणा ने उसे 'याय से सीधे रूप से पृथक् कर दिया है और चेतना के अद्वैत प्रत्ययवादी सिद्धांत को और अधिक समय तथा शक्तिवांसी बना दिया है । न्याय दर्शन चेतना को, जो अन्य पदार्थों को जानती तथा प्रकाशित करती है, उसी तल पर रखता है जिस तल पर कि वह उसके प्रकाश में प्रकाशित पदार्थों को रखता है । न्याय की दृष्टि में जगत् विषयों और ज्ञानों की दो पृथक् सक्तियां न विभाजित नहीं हैं । इस कारण जब कि विषय ज्ञान के द्वारा जाने जाते हैं, ज्ञान स्वयं अपने ही द्वारा जाना जाता है । चेतना स्वयं अपने प्रकाशन के सम्बन्ध में किसी भी अन्य विषय की तरह ही परनिभर है ।

भीमांसा आविष्कृत करता है कि चेतना स्वप्रकाशन के सम्बन्ध में स्वयं अपने ही परों पर खड़ी हो सकती है और इसने स्वयं के ज्ञान या अन्य ज्ञानों पर निभर होना आवश्यक नहीं है । इस कारण, वह त्रिगुणी संबन्ध या ज्ञान 'नेय और ज्ञान सीना के ज्ञान के एव' ही बौद्ध में प्ररोध तथा सदृश सदृष्टादन के सिद्धान्त को प्रस्तावित करता है । चेतना के स्वयं प्रकाशत्व पर यह बल दर्शन का प्रभाव सम्प्रदाय की एव विशेष देन है । मद्यपि वह इस धारणा के मां भी आत्मा और ज्ञान के विभेद के अप्रवृत्त पर वाय दर्शन से सहमत है ।^१

चेतना के स्वरूप पर आचार्य रामानुज का दृष्टिकोण

रामानुज के अनुसार आत्मा निश्चय है तथा उसका प्रकृत गुण चेतना भी प्राप्त है । वह 'चिद्रूप' है तथा 'चतय गुणक' भी है ।^२ आत्मा चेतना

१ चेतना के स्वरूप के प्रति स्वयं प्रकाशत्व का यह दृष्टिकोण ऐसा कि प्रभाव द्वारा प्रतिपान्ति है, एक उसी रूप में कुमारिल द्वारा स्वीकृत नहीं है । दोनों का भेद आगामी अध्याय में स्पष्ट हो जायेगा ।

२ यही भाष्य १ १ १ पृष्ठ ३० ।

से संगठित है, जो उसका स्वरूप तथा उसी तरह उनका गुण दोनों ही है। यह चेतनत्व से ही परिपूर्ण है पर चेतना उसका गुण भी है।^१ आत्मा मात्र ज्ञान ही नहीं है बल्कि ज्ञान का विषयी भी है।^२ ज्ञान, ज्ञाता और विषयी से, जिसका कि यह गुण है, उसी तरह भिन्न है, जिस तरह कि सुगन्ध उस भूमि से भिन्न है जो कि उसका गुण दीख पड़ती है।^३ इस कारण, आत्मा का स्वरूप पान के रूप में विद्युत् चतय जसा उतना नहीं है जितना कि दीखता है। ज्ञान तो उसे कमी-कमी विषयों से सम्बन्धित करा देता है। यह ज्ञान चेतना सदैव सविभेद होती है, (न च निविषया काचित् सम्बन्धिः) ^४ और उसका रूप सदा 'यह यह है' का तथा अनवरत रूप से परिवर्तनशील होता है।

इस प्रकार, रामानुज में आत्मा और चेतना के बीच सम्बन्ध की धारणा स्पष्ट नहीं है, क्योंकि चेतना आत्मा का निरत्य स्वरूप तथा अनित्यगुण दोनों ही कैसे हो सकती है। रामानुज 'याय' बशेषिक यथार्थवादी और शांकर प्रत्ययवादी के मध्य का भाग ग्रहण करना चाहते हैं, जो कि सुचारु रूप से वायव्यवादी प्रतीति नहीं होता है। 'याय-बशेषिक' रूप पर यदि चेतना को आत्मा का अनित्य गुण बनाया जाता है तब उसका स्पष्ट पक्ष आत्मा को, जब कभी भी वह उक्त गुण से विरहित होनी है, अचेतन बनाना होता है। यह दृष्टिकोण रामानुज को स्वीकार नहीं है क्योंकि उनके अनुसार आत्मा को किसी भी स्थिति में अचेतना नहीं विचार जा सकता। उसके लिए आत्मा न प्रवित है न हो सकती है। इस कारण, आत्मा के विर-स्वरूप की रक्षा के हेतु चेतना को आत्मा के साथ सह अस्तित्वान् तथा आत्मा की भाँति ही निरत्य बनाना आवश्यक हो जाता है। यह चेतना को आत्मा का केवल घन मात्र बना देने से नहीं हो सकता है इसलिए उसे उसका स्वरूप बनाना अत्यन्त आवश्यक बन जाता है, किन्तु, इस स्थिति में आत्मा और चेतना में कोई भेद शेष नहीं रह जाता, और शब्द की स्थिति की ओर प्रसर होते हुए दोनों पर्यायवाची बन जाते हैं।

रामानुज इन दोनों ही विक्तियों से बचने के लिये विवक्षित है, और इस लिए यह प्रतिपादित करते हैं कि आत्मा में चेतना उससे सत् और गुण दोनों

१ रामानुज भाष्य २ ३ - ६।

२ रामानुज भाष्य १ १ १ पृष्ठ २६।

३ रामानुज भाष्य २ ३ २७।

४ रामानुज भाष्य १ १ १ पृष्ठ २६।

की ही तरह अवस्थित है। चेतना को गुण होना ही चाहिए क्योंकि उसके लिए आधार आवश्यक है और आत्मा को भी नित्य रूप से सचेतन होना चाहिए क्योंकि यह अचेतन नहीं हो सकता है। किन्तु गुण नित्य नहीं होता और जो गुण द्रव्य से नित्य रूप से सम्बन्ध है वह उसका गुण नहीं स्वरूप ही है, जैसे कि ताप अग्नि का है। इस तरह यह स्पष्ट हो जाता है कि रामानुज जीव के 'ज्ञ-स्वरूप' के अपने अभीष्ट सिद्धान्त की तत्त्वमीमांसात्मक उपलक्षणाओं को उनके पूर्ण तार्किक अन्त तक नहीं से जाते।

वह कहते हैं ^१ कि सचित्, अनुभूति, तथा ज्ञान आदि पद 'सम्बन्धी' शब्द हैं (सविदानुभूति ज्ञानादि शब्द सम्बन्धी शब्द हैं, किन्तु सम्बन्ध की तत्त्वमीमांसा के परिणाम के सम्बन्ध में विचार करने के पूर्व ही यह एक जाते हैं। आत्मा को यदि नित्यरूप से चेतन होना है तो चेतना के धर्म या गुण होने की परिकल्पना अनावश्यक है क्योंकि यह धारणा चेतना के आत्मा के स्वरूप होने की परिकल्पना में पहले से ही उपस्थित है। आत्मा की अचेतना ही, चेतना के आत्म स्वरूप होने के सिद्धांत का विकल्प हो सकता है और जब कि एक बार यह स्वीकार कर लिया गया है कि धर्म या गुण से भिन्न और विपरीत चेतना आत्मा का स्वरूप या स्वभाव है, तब आत्मा और चेतना के तादात्म्य का अनुगमित होना भी अनिवार्य हो जाता है।

इस कारण, रामानुज का चेतना को धर्म या गुण मानने के साथ ही साथ आत्मा के चित्-स्वरूप की नित्यता को भी सिद्ध करने का प्रयत्न सफल होने से अत्यन्त दूर रह जाता है।

शांकर, प्रभाकर तथा रामानुज के दृष्टिकोणों के विभेद

प्रथमतः शांकर के लिए अभेदित चेतना ही सत्य है। ^१ सचेत चेतना सांयोगिक तथा भ्रान्तिपूर्ण है। ^२ अहंकार का सिद्धान्त तथा ज्ञान और ज्ञान का विभेद भी जो कि व्यावहारिक ज्ञान को अत्यन्त आधारभूत तथा आत्यंतिक प्रतीत होता है भ्रान्तिपूर्ण है। यह भ्रान्तिपूर्णता अन्तःकरण आदि परिचित करानेवासी उपाधियों के कारण उत्पन्न होती है। ^३ यह अहंकार जब अपने को प्रगाढ़ निद्रा या मुक्तावस्था में विलीन कर लेता है, तभी अविभाजित

१ शांकर भाष्य २ ३ ४०।

२ शांकर भाष्य १ १ ४, शांकर भाष्य गौडपाद वटिका ४ ६७।

३ शांकर भाष्य १ ३ २।

चेतना अपने नित्य अपरिवर्तनशील प्रकाश में प्रकाशित होती है। इस तरह, यह केवल अविभाजित आत्मा ही है, जो कि वस्तुतः यथाथ है। अहंकार उस पर आरोपित किया गया है। वह परम यथाथ नहीं है और प्रगाढ़ निद्रा में भी उसका अस्तित्व नहीं रह पाता। द्वितीयतः, चूंकि शकर चेतना तथा नित्यात्मा में कोई अन्तर नहीं करते हैं, इसलिए यह स्वभावतः अनुसरित होता है कि चेतना प्रगाढ़ निद्रा तथा मूर्च्छावस्था में भी वर्तमान रहती है। शकर के दृष्टिकोण से विपरीत, प्रभाकर और रामानुज के लिए अहंकार आत्मा का नित्यांग है,^१ तथा आत्मा और वह दोनों तादात्म्यक हैं। प्रभाकर और रामानुज दोनों ही अस्वीकृत करते हैं कि या तो अहं कभी विलीन भी होता है, अथवा चेतना प्रगाढ़ निद्रा में भी वर्तमान रहने के अर्थ में नित्य है। इस तरह, शकर के लिए जब कि आत्मा और चेतना तादात्म्यक तथा आत्मा और अहं विभिन्न धारणाएँ हैं वहीं प्रभाकर और रामानुज के अनुसार स्थिति ठीक इसके विपरीत है। उनके लिए जब कि आत्मा और चेतना तादात्म्यक नहीं है क्योंकि आत्मा मात्र चेतना ही नहीं, चेतना का विषयी भी है, वहीं आत्मा और अहं तादात्म्यक है, क्योंकि 'मैं' की चेतना के अभाव में चेतना का अस्तित्व नहीं हो सकता है। अहं आत्मा पर अतिपूण आरोपण नहीं बल्कि उसी प्रकार उसके स्वरूप का विधायक अंग है जिस प्रकार कि शकरवादी के लिए विभेद तथा अहंहीन चेतना है। केवल इस एक बिन्दु पर ही तीनों विचारक सहमत हैं कि चेतना आत्मा का सांयोगिक गुण नहीं है, जसा कि व्यापक शैविक दृष्टान्त द्वारा प्रतिपादित किया गया है बल्कि वह आत्मा से बड़ी अधिक आधारभूत रूप से सम्बद्ध है।

पुनरावलोकन तथा आलोचनात्मक मूल्यांकन

शकराचार्य तथा सांख्य-योग विचारक चेतना की स्वाधिकार से अस्तित्ववान् एक नित्य प्रकाश मानते हैं। यह नित्य प्रकाश-चेतना आत्मा या पुरुष के सत्य स्वरूप का सगठन है। वह न गुण है और न किसी का कम है बल्कि स्वयं अपने में एक स्वतन्त्र सत्ता है।

रामानुजाचार्य इस सम्प्रदाय में मध्य मार्ग ग्रहण करते हैं और चेतना को आत्मा का गुण तथा स्वरूप दोनों ही मानते हैं।

व्यापक शैविक तथा प्रभाकर चेतना को आत्मा का गुण मानते हैं, जब कि कुमारिल की मान्यता है कि चेतना आत्मा का कम है, क्योंकि नानारमण

क्रिया ज्ञान कम का फल या परिणाम है। इस तरह उसका अस्तित्व पर निर्भर तथा अनित्य है।

धरक के विश्वासानुसार चेतना सदाकाल में वरतमान एक भनादि सत्ता है, किन्तु फिर भी, मनस् के साथ भावना के सर्पक से उसकी उत्पत्ति तथा अन्त होता है।

चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में पाश्चात्त्य की यह स्थिति कि चेतना स्वयं से भिन्न एक द्रव्य में सत्यापित अनेक खगशी के सम्बन्ध से उत्पन्न यात्रिक गुण है सार्वभौमता की दृष्टि से सब से कम संतोषजनक है। यह अपनी आधार तत्त्वों विचार के स्वतन्त्र अस्तित्व का और न उसके स्व प्रकाशी स्वभाव को ही बनाती है। यह सामान्य दृष्टिकोण कि द्रव्य उनके गुणों तथा कर्मों से समग्र रूपेण भिन्न होते हैं, दार्शनिक रूप से प्रतिपादित नहीं किया जा सकता है। यह न केवल आत्मा को जड़ ही बना देता है, बल्कि इसके द्वारा अनुभव की व्याख्या भी और गुरुह हो जाती है।

सांख्यदर्शन पुरुष की अपनी उत्पत्ति में चेतना के स्वतंत्र सिद्धान्त का मान्यता प्रदान करता है किन्तु यह दुर्भाग्यवश ज्ञान के रूप को उसकी विषय वस्तु से पूर्णतया विच्छेदित कर देता है। पुरुष का अनुभवशील सिद्धान्त ज्ञान द्रव्य से इसना विच्छिन्न तथा केवल बना रहता है कि यह एक रहस्य बन जाता है कि ज्ञान का विशुद्ध सत्त्व अपने स्वरूप से समग्ररूपेण भिन्न रूप को अपने ऊपर किस प्रकार ग्रहण करना है। सांख्य ज्ञानभौमता तथा सार्वभौमता में यह समस्या सर्वाधिक गुरुह बनी रही है। हम पौद्गलिक सन्नद मात्र से चेतना को अनुमित नहीं कर सकते जैसा कि 'याय-बोधेयि' द्वारा किया गया है, किन्तु हमें यह विस्मृत नहीं कर देना चाहिए कि चेतना अपने व्यावहारिक स्वरूप में सदा अपनी पौद्गलिक सामग्री द्वारा ही अभिव्यक्त होती है। ज्ञान के इन दो सिद्धान्तों रूपात्मक तथा द्रव्यात्मक के बीच के तात्त्विक सम्बन्ध को न देख पाना ही सांख्य दर्शन की भूल है।

प्रमाणर चेतना के स्वतः प्रकाशी स्वरूप की अद्वितीय स्थिति को धारित करने का साहसपूर्ण कदम उठाते हैं जो कि प्रकाश की एक ही मूलक में जाता तथा ये दोनों का उद्घाटन करती है। इस तरह, यह न केवल न्याय के विरुद्ध जिसके अनुसार कि चेतना का उद्घाटन अचेतन विषय 'पटाशिव' की तरह होता है, बल्कि ज्ञान के विषय और विषयी के अतिवृत्त से मुक्त होने में सांख्य के विरुद्ध भी एक नया विन्दु प्राप्त करते हैं। किन्तु प्रमाणर ने इस सम्बन्ध में जीव-पड़तास नहीं की कि चेतना अपने स्व प्रकाशी स्वरूप 'स्वतः'

प्रकाशत्व से भलग अपने आप में क्या है और इस कारण, उन्हें चेतना तथा आत्मा के मध्य इस असतोषजनक परिणाम के साथ विभेद मानने को विवश होना पड़ा कि चेतना जब कि स्व प्रकाशी है, आत्मा अ प्रकाशी है, जो कि दोनों के बीच सही सम्बन्ध का अधोमुखी रूप है ।

शांकर वेदांत ने चेतना के स्वतन्त्र तथा निरत्य अस्तित्व की विशेष बल के साथ अभिव्यक्ति दी जो कि स्वयं तथा प्रत्येक भय वस्तु को अपने प्रकाश से प्रकाशित करता है । उसने घोषित किया कि सावभौम चेतना का आधारभूत तत्त्व सवज्ञान की पूरकल्पना है । ज्ञान के विषय और विषयी स्वयं अपने में भिन्न और पृथक् नहीं हैं, बल्कि केवल गणनानुसार ही भलग और भिन्न हैं । वे अनुभव के क्षेत्र से समग्रतया बाह्य नहीं हैं, बल्कि उनका विभेद एकारमक तथा सावभौम चेतना के अन्तर्गत ही किया जाता है । इस स्व-सत्तावान विद्युद्ध चेतना के अनुभवातीत तथा अनुभवान्तर्गत, दो पहलू हैं । प्रथम के अन्तर्गत उसे अद्वैत, सावभौम, अपरिवर्तनीय, अनिय तथा विभेदहीन समझा जाना चाहिए, जब कि द्वितीय के अन्तर्गत विशिष्ट परिवर्तनशील, सक्रिय तथा भेदा से परिपूर्ण । वह इन दोनों में है और दोनों से भर्तीत भी है ।



चतुर्थ अध्याय

चेतना का ज्ञानमीमासात्मक स्वरूप

समस्या का वक्तव्य

हिन्दू दत्तान में चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में अत्यधिक महत्वपूर्ण विवादों में से एक स्वतः प्रकाशत्व या चेतना के स्व-प्रकाशी स्वभाव से सम्बद्ध है। चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में हिन्दू दृष्टि को सही रूप से समझने के लिए इस समस्या का अत्यधिक दार्शनिक महत्व है। यह प्रश्न प्रस्तुत किया गया है कि जब कोई पदार्थ ज्ञात होता है तब क्या इस प्रक्रिया में ज्ञात का भी ज्ञान होता है? क्या वह अज्ञात रहता है, अपरोक्ष रूप से ज्ञात होता है, या तब नंतर किसी उत्तरोत्तर ज्ञान से ज्ञात होता है? यदि वह अज्ञात रहता है तब एक अज्ञात ज्ञान द्वारा किसी विषय को जानने की अविवेकपूर्ण घटना पटित होती है और यदि वह किसी अन्य ज्ञान द्वारा जाना जाता है तब इस तरह इस प्रक्रिया की निष्पत्ति अनवस्था में होगी, जिसका अर्थ होना यह स्व-विरोधी स्थिति बिना अपना हल पाये ही घोष बनी रहती है। इस कारण, प्रत्ययवादी विचार द्वारा सामान्यतया यह घोषित किया गया है कि चेतना या ज्ञान, ज्ञात विषय के साथ ही अपरोक्षरूप से ज्ञान बनता है। ज्ञान न तो किसी सदनन्तर या उत्तरोत्तर मानविक प्रत्यक्षीकरण से ज्ञात होता है, जसा कि यथायवादी भी मान्यता है और न वह अनुमान द्वारा ज्ञेय बनता है जसा कि बुमारिल प्रतिपादित करते हैं। ज्ञान और उसके ज्ञान के मध्य कोई मध्यवर्ती मानविक प्रक्रिया नहीं होती है अर्थात् समस्त ज्ञान अपने उत्पन्न होने के साथ ही स्वतः ज्ञान हो जाते हैं। प्रत्ययवादी का कथन है कि अज्ञात ज्ञान किसी विषय का उद्घाटित नहीं कर सकता और यदि अनवस्था में ज्ञान को स्व-प्रकाशवान् मानना ही पड़ता है तब उसे पहली ही अवस्था में स्व-प्रकाशी मानने में क्या दोष है?

इस कारण, प्रत्ययवादिनों के अनुसार चेतना न अवेद्य है न किसी विषय की भाँति वेद्य है बल्कि स्व-वेद्य या स्व-प्रत्यक्ष है। चेतना, इस दृष्टि में अनितान्त अद्वितीय है। विश्व में यह, एक साथ ही, सम्पूर्ण प्रकाश, ज्ञान तथा

प्रकाश का स्रोत तथा सिद्धान्त है। वह अपने प्रकाश से जगत् के समग्र विषयों को प्रकाशित करते हुए भी, स्वयं अपने प्रकाश के अतिरिक्त किसी भी अन्तः के प्रकाश से अभिव्यक्त नहीं होती है। वह 'स्वयं ज्योति' और 'स्वप्रकाश' है। यह 'स्वयं-ज्योति' चेतना यदि न होती तो समग्र जगत् अविद्या विषयक भ्रमज्ञान के तिमिर में डूबा रहता, क्योंकि ज्ञान के अभाव में चेतना की प्रक्रिया कभी प्रारम्भ ही नहीं हो सकती थी। यह, इस कारण साक्षरतत्त्व से स्व-दीप्तिमान है। वह अपने स्वरूप को उसी प्रक्रिया से अभिव्यक्त करती है जिससे कि दूसरे विषय उसके द्वारा प्रकाशित होते हैं। स्वयं के ज्ञान के लिए उसे किसी दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती है। स्व-बोध के सम्बन्ध में, जगत् के समग्र विषयों से भिन्न और अद्वितीय, वह स्वयं अपने आप में सम्पूर्ण है।

चेतना के स्व प्रकाशत्व तथा अद्वितीयता के इस दृष्टिकोण का उन यथाय-वादिनों द्वारा प्रचण्ड विरोध हुआ है जो कि चेतना को केवल 'परप्रकाश' की स्थिति ही प्रदान करते हैं। यह प्रतिवाद प्रस्तुत किया गया है कि चेतना अज्ञ के प्रकाश की भाँति है, जिसे कि दूसरे विषयों को प्रकाशित करने के लिए स्वयं प्रकाशित होने की कोई आवश्यकता नहीं है। ज्ञान की क्रिया में ज्ञान नहीं केवल उसका विषय ही सर्व शय बनता है। इस तरह, चेतना स्व प्रकाश नहीं, केवल 'परप्रकाश' ही है।

इसके विपरीत प्रत्ययवादी यह प्रतिपादित करता है कि चेतना दीपक या सूरज के प्रकाश की भाँति है जो कि स्व प्रकाशन की एक ही क्रिया द्वारा, स्वयं तथा अन्तः पदार्थों दोनों को एक साथ ही उद्घाटित करती है और जो स्व प्रकाशन के इस सम्बन्ध में किसी भी अन्तः प्रकाश से स्वतन्त्र है। यह विचारना अविवेकपूर्ण है कि कोई भी प्राकृतिक प्रकाश, जो कि दूसरे विषयों को प्रकाशित करता है, स्वयं अप्रकाशी है और अपने स्वत्व की अभिव्यक्ति के हेतु किसी अन्तः प्रकाश की अपेक्षा करता है। इस तरह, स्वतः प्रकाशत्व का विवक्षित परप्रकाशत्व नहीं, बल्कि अप्रकाशत्व है। स्वतः प्रकाशत्व और पर-प्रकाशत्व में बीच चुनाव नहीं करना है जसा कि यथायवादी सोचता हुआ प्रतीत होता है किन्तु चुनाव स्वतः प्रकाशत्व और अज्ञत्व के बीच है। वह जो स्व प्रकाशी नहीं है, अप्रकाशी भी नहीं है। चेतना भी यदि स्व प्रकाशी नहीं है तो वह भी अस्तुत किसी अचेतन विषय की स्थिति में परिणत हो जाएगी और ज्ञान तथा चेतना की व्याख्या नहीं कर सकेगी।

श्रीोपनिषदिक दृष्टिकोण

उपनिषदों ने आत्मा या पुरुष को स्वप्रकाशी या स्व दीप्तिमान की तरह विशेषित करने पर अत्यधिक बल दिया है। बृहदारण्यक में जाग्रत और स्वप्नचेतना की विस्तृत परीक्षा द्वारा पुरुष के स्वप्रकाशत्व को प्रस्थापित किया गया है। अत्रायम् पुरुष स्वयम् ज्योतिर् भवति ।^१ उस समय जबकि सब बाह्य प्रकाश भुक्त जाते हैं जिनमें शरीर और इन्द्रियों के प्रकाश भी सम्मिलित हैं, तब आत्मा, जिसके प्रतिबिम्ब को बुद्धि उसमें अपनी निकटता तथा पवित्रता के कारण ग्रहण कर लेती है अपने निरय एव द्युष्ट प्रकाश में प्रकाशवान रहती है। कठोपनिषद् ने भी कहा है। 'उसके प्रकाशित होने से सब कुछ प्रकाशित होता है। यह विश्व उसके प्रकाश के परिणामस्वरूप ही प्रकाशित है।'^२ छान्दोग्य कहता है, 'उसका रूप प्रकाश है, आरूप'।^३ पुरुष को हृदय का आन्तरिक प्रकाश (हृदयान्तर ज्योति) कहा गया है।^४ मुण्डक पुनरुक्ति करता है, तमेव भातम अनुभाति सवम तस्य भाषा सवमिवम् विभाति। गीता १३, ३३ में हम पढ़ते हैं श्री भर्जुन, जिस तरह एव सूरज सम्पूर्ण जगत को प्रकाशित करता है उसी तरह इस शरीर क्षेत्र का ज्ञाता, आत्मा, भी समस्त शरीर को प्रकाशित करता है।^५ इस तरह हम पाते हैं कि उपनिषद् के ऋषियों ने चेतना को स्वयम् प्रकाश की भाँति ही विशेषित किया है।

अग्निवगुप्त द्वारा लिखित बताये जानेवाले तन्त्रसार ग्राह्य में चेतना को स्वअभिव्यक्तिमय प्रकाश के स्वभाव का उपदेशित किया गया है। प्रकाश स्वर्तां विद् शक्तिः ।^६ वेमराज का भी कथन है कि चेतना को प्रसिद्ध नहीं किया जा सकता है। क्योंकि वह सर्वत्र प्रकाशवान है, और प्रत्येक अन्य वस्तु केवल उसके द्वारा ही सिद्ध होती है।^७

उसे किसी अचेतन विषय की भाँति किसी अन्य ज्ञात विया द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता है। वह स्वप्रकाशित है।

१ कठोपनिषद् ५ १५।

२ छान्दोग्य ३ १४ २।

३ बृहदारण्यक ४ ३ ७।

४ गीता १३ ३३।

५ तन्त्रसार, ग्राह्य १ देवी भागवत भाष्य ७ ३२ १२ ११।

६ शिव भूत विमर्शनी सूत्र १।

७ देवी भागवत ७ ३२ १२ १३।

अद्वैत वेदान्त का दृष्टिकोण

चेतना के स्वतः प्रकाशत्व के सिद्धान्त के सर्वाधिक प्रभावशाली प्रतिपादन शांकर वेदान्तवादी, योगाचार विज्ञानवादी पूषमीमासा के प्रभाकर-मतीय तथा सांख्य योगवादी विचारक रहे हैं। वेदान्तानुसार, ज्ञान स्वयं प्रकाशी है क्योंकि ज्ञान के ज्ञान को स्वीकार करना अविवेकपूर्ण है। ज्ञान ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है क्योंकि विषय का स्वभाव अचेतन होना है तथा विषय और विषयी के स्वरूपों के मध्य अन्तर अभिन्न है। विषय होना ज्ञान के स्वभाव के विपरीत है। वह कभी भी विषय के गुण ग्रहण नहीं कर सकता है, न ही विषय कभी विषयी हो सकता है। ज्ञान चूँकि चेतन स्वभावी है, इस कारण उसका विषय बनना असम्भव है, और इसलिए उसका स्वतः प्रकाशी होना आवश्यक है।

शांकर गौड़पाद कारिका के अथ भाष्य ३. ३३ में कहते हैं कि ग्रहण जा कि निरुपचेतना का एक सजातीय पुत्र है, सूर्य की भाँति ही अपने प्रकाशन के लिए ज्ञान के किसी अन्य उपकरण पर निर्भर नहीं हो सकता। उनका यथार्थ है कि जबकि समग्र वस्तुओं को ज्ञान तथा ज्ञेय के वर्गों में वर्गीकृत किया जा सकता है तब केवल वनाशिकों का छाड़कर अन्य कोई भी, ज्ञान को ही प्रत्यक्ष करनेवाले एक सृतीय ज्ञान के रूप में स्वीकृत नहीं कर सकता।^१ ज्ञान के अनभिव्यक्त विषयों तथा स्व-अभिव्यक्तिपूर्ण ज्ञान के मध्य विभेद करना अपरिहार्य है। यह कहा गया है कि जो वनाशिक मिलकर भी स्वयं ज्ञान को ज्ञेय नहीं बना सकते, उसी भाँति जिस प्रकार के किसी मृत व्यक्ति को पुनर्जीवित नहीं कर सकते। ज्ञान का ज्ञान 'ज्ञेयस्य ज्ञेयत्वम्' या चेतना की चेतना एक मनोवैज्ञानिक विवेकशून्यता है। फिर भी यह स्मरण रखना चाहिए कि ज्ञान केवल ऋणात्मक अर्थों में ही स्वदीप्तिवान् है, अर्थात् उसकी अभिव्यजना किसी अन्य ज्ञान द्वारा नहीं होती है। स्व-प्रकाशत्व की धारणा इस घटनारमक अर्थ में कि यह स्वयं अपने ही द्वारा ज्ञात बनता है, प्रमुक्त नहीं हुई है।

चेतना के लिए, चूँकि यह स्वयं ही प्रकाशन का परम मिद्वान्त है अतः स्वयं के प्रकाशन के हेतु किसी अन्य और दूसरे सिद्धान्त की आवश्यकता नहीं है। उस प्रकाश का जो कि स्वयं प्रत्येक वस्तु को उद्घाटित करता है, स्वभावतः ही स्वयं के प्रकाशन के लिए किसी अन्य प्रकाश की अपेक्षा नहीं हो सकती है।

इस तरह, सर्वज्ञान स्व प्रकाशी है, जिसका भय है कि ज्ञान की क्रिया और उसका ज्ञान के मध्य कोई मध्यवर्ती मानसिक स्थिति नहीं होती। ज्ञान की सीधी तथा अपरोक्ष बौद्धिक अनुभूति होती है। एक ज्ञान को यदि दूसरे ज्ञान से ज्ञात होना आवश्यक है, तो इसकी अन्ततः निष्पत्ति अनवस्था दोष में हो सकती है, जिससे कि प्रत्येक मूल्य पर बचना आवश्यक है।

श्री ह्य सिद्ध करते हैं कि चेतना के स्व प्रकाशत्व के सिद्धान्त को, वह चाहे माधारण अनुभव के विपरीत ही क्यों न पड़ता हो, दो प्रमुख कारणों के आधार पर स्वीकार कर लेना आवश्यक है। प्रथमतः, कि भ्रमयानुपत्ति की युक्ति इसे समग्ररूपेण सिद्ध करती है, अर्थात् चेतना या कोई भ्रम दृष्टिकोण न आलोचना के समक्ष ठहरता है और न ज्ञान के तथ्य की व्याख्या में ही समर्थ सिद्ध होता है, तथा द्वितीयतः यह कि ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का सामान्य विभेद, जो कि ज्ञान के स्व ज्ञान के सिद्धान्त के विपरीत जाता है, वस्तुतः सत्य नहीं है, क्योंकि पारमार्थिक रूप से ज्ञाता और ज्ञान या ज्ञान या ज्ञेय के मध्य कोई विभेद नहीं है। हमें इस दृष्टिकोण का परिणाम कर देना चाहिए कि ज्ञेय ज्ञान से मिला है, क्योंकि अन्यथा, 'मैं जानता हूँ' का बोध, जबकि ज्ञान ही ज्ञेय विषय भी है, सम्भव नहीं हो सकता है।^१

विद्यारण्य भी ज्ञान को स्व-भोध्यित तथा अपरोक्षानुभूति से उपलब्ध मानते हैं। उन्होंने ज्ञानों के ज्ञान के 'माय' तथा भाट्ट दृष्टिकोण की आलोचना की है। इस दृष्टिकोण से उनकी सहमति है कि ज्ञान के ज्ञान में यह उपलब्धित है कि समय के दो क्षण एक साथ ही अस्तित्व में होते हैं जो कि नितान्त अविवेकपूर्ण है।^२ ज्ञान का ज्ञान अपरोक्षतया उसी समय जैसे ही वह उद्भूत होता, ज्ञान की बिना किसी सहनन्तर क्रिया के हो जाना आवश्यक है।^३

चिरसुखामुनि अपनी तरब्रप्रदीपिका में स्व प्रकाशत्व की समस्या का विस्तृत अध्ययन प्रस्तुत करते हैं और उनका यह दावा है कि यदि ज्ञान का प्रकाशन न होता तो जीवन की कोई भी व्यावहारिक क्रिया सम्भव न होती क्योंकि हमारा समग्र व्यवहार हमारे ज्ञान के स्व-भोध्यित होने के एक अन्तर्निहित विश्वास पर आधारित है।

१ मृहती पृष्ठ २६

२ एलोकवाचिक, सूत्र २ पृष्ठ ६१, बनारस

३ शास्त्रदीपिका पृष्ठ १०, १२६८ ४७ ६६

हृदयविवेक चेतना के स्व प्रकाशत्व पर जोर देता है तथा स्वयम् विमाल्य्
 भ्रम्यान्पानि भाष्येत् साधनम् विना' की तरह उसकी परिभाषा करता है।
 प्रथम श्लोक में ही यह कहा गया है, रूप देखा जाता है, शक्ति देवनेवासी
 है, शक्ति देखी जाती है और मनम् देखने वाला है, मनस देखा जाता है और
 साक्षी देखने वाला है किन्तु साक्षी स्वयं किसी और के द्वारा देखा नहीं
 जाता।' इसका स्पष्ट अर्थ यही है कि चेतना या प्रकाश के परम सिद्धान्त की
 धारणा स्व प्रकाशवान की भाँति तथा प्रकाशन के अन्य उपकरणों से स्वतन्त्र
 रूप से की जानी चाहिए। समग्र विशिष्ट प्रकाशों के उद्गम स्रोत को ही
 स्वयं प्रकाशित करने की भाँति कोई कैसे कर सकता है? यदि चेतना को
 स्वयं ज्योति की भाँति स्वीकृत नहीं किया जाता है, तो एक पान के अर्थ
 किसी दूसरे ज्ञान द्वारा ज्ञात हान की प्रक्रिया का अन्त कभी नहीं हो सकता।

प्रभाकर का दृष्टिकोण

विगत भ्रम्याय में हम पहले ही स्पष्ट चुके हैं कि इस दृष्टिकोण के अनुसार
 स्व प्रकाशी चेतना ज्ञान की किसी घटना के समग्र स्वभावों, अर्थात् ज्ञाता,
 ज्ञेय तथा ज्ञान तीनों को एक साथ ही प्रकाशित करती है। शीमांसा के लिए
 सवधान ज्ञान की ही भाँति स्व प्रमाणित है। यह स्व स्थापित प्रत्यय नहीं
 बल्कि ज्ञान की अप्रमाणितता है जिसे प्रमाणों के द्वारा प्रस्थापित करना
 होता है। यह दृष्टिकोण जैमिनी सूत्र १, १ ५ (तस्मात् प्रमाणम् अपेक्षात्वात्)
 पर आधारित है जिसे पि प्रभाकर तथा कुमारिल दोनों के द्वारा तदनन्तर
 विकसित किया गया है। प्रभाकर शायर को उद्धृत करते हैं तथा कहते हैं
 कि यह निश्चय ही आश्चर्यजनक है कि कैसे एक ज्ञान को किसी विषय का
 जानता हुआ तथा फिर भी साथ ही अप्रमाणित भी कहा जा सकता है।
 कुमारिल यह कहकर उक्त दृष्टि का समर्थन करते हैं कि ज्ञान का ज्ञात होना
 ही उसकी प्रमाणितता होनी चाहिए। सारे ज्ञान यदि स्व प्रमाणित न होते
 तो हमारे ज्ञानों के सम्बन्ध में हमें विश्वास कहाँ से प्राप्त हो सकता था?
 ज्ञान, किसी विषय को उद्धाटित करते समय स्वयं को भी अभिव्यजित करता
 है। अतः जब य को देखता है, तब य के मस्तिष्क में उस ज्ञान के प्रति कोई
 संदेह नहीं देखा जाता है। ज्ञान के स्वबोध का निषेध आवश्यक रूप से
 स्वतन्त्र ज्ञान के ही अविवेकपूर्ण अस्वीकार की धार से जाता है जिसे कि सभी
 ने स्वीकार किया है। और, इस कारण, ज्ञान चाहे कभी वस्तुओं की यथाथ
 स्थिति में सहमत होता हुआ न भी मिले जिससे कि उसकी अप्रमाणितता
 सिद्ध हो, फिर भी ज्ञान का ज्ञान की भाँति स्व प्रमाणित से अर्थ स्वीकार

नहीं किया जा सकता, क्योंकि चाहे ज्ञान वस्तु वहाँ उपस्थित न भी हो, फिर भी ज्ञान तो वहाँ अविविध है ही। और जबकि तदनन्तर ज्ञान पूर्व ज्ञान की प्रमाणिकता को असिद्ध करता है तो उसे पूर्व ज्ञान की उस प्रमाणिकता को नष्ट करता हुआ माना जाना चाहिए जो कि उससे ज्ञेय ज्ञान की तरह सम्बन्धित थी। ज्ञान केवल उम सीमा तक ही अप्रामाणिक होते हैं, जहाँ तक वे किसी अन्य ज्ञान द्वारा शोधित होने हैं।

प्रमाण के अनुसार आत्मा स्व प्रकाशी नहीं है, केवल चेतना ही स्व प्रकाशी है। आत्मा तथा बाह्य विषय दोनों अप्रकाशक हैं। आत्मा स्व प्रकाशी इसलिए नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान के द्वारा ज्ञात बनती है। ज्ञान ही केवल स्व प्रकाशयुक्त है, क्योंकि उसे किसी अन्य ज्ञान द्वारा ज्ञात बनने की आवश्यकता नहीं होती है। चेतना तथा आत्मा के मध्य के सम्बन्ध के सम्बन्ध की निगत अध्याय में वर्णित प्रमाणों की असंगत स्थिति के प्रभावों को हम यहाँ स्पष्ट देखते हैं। यह निष्कर्ष ही एक सहाधारण धारणा है कि चेतना को, जिसे आत्मा का एक गुण माना गया है स्व-दीप्तिमय तथा स्वतन्त्र रूप से प्रकाशित माना जाये जबकि आत्मा का इससे रिक्त तथा स्वयं की ही अभिव्यक्ति के लिए अपने ही गुण पर निर्भर प्रस्ताविन किया गया है। इस स्थिति का उद्भव द्रव्य और गुण के मध्य सही सम्बन्ध के पक्षों विद्वेषण और विचार न करने के कारण ही हुआ प्रतीत होता है।

साध्य-योग का दृष्टिकोण

इस मत के अनुसार ज्ञान उस बुद्धि का भानतिव्य अवलोकन है जो कि स्वरूपतः अवतल है और इस तरह स्वयं की चेतना का एक विषय नहीं हो सकती है। वह न किसी विषय को जान सकती है और न स्वयं को ही अभिव्यक्त कर सकती है। वह आत्मा द्वारा ज्ञात बनती है, जिसका स्वरूप केवल शुद्ध चित् या प्रकाश है। योग सूत्र ४.१६ (न तत् स्वभासम् दृश्यमानं) यह स्पष्ट करता है कि मनस् या बुद्धि स्वयं को प्रकाशित क्यों नहीं कर सकते हैं। मनस् या बुद्धि स्व प्रकाशन में इस कारण असमर्थ है क्योंकि वे स्वयं ही दृष्टि या ज्ञान के एक विषय हैं। इसी सूत्र के आधार पर वैशारदी न निरूपण किया है कि स्व प्रकाशक जो कि मनस् के सम्बन्ध में अध्यात्म्यात्मक है आत्मा के प्रसंग में यथा क्यों नहीं है। यह भेद इसलिए है क्योंकि आत्मा की स्व-दीप्ति किसी अन्य वस्तु पर निर्भर नहीं है और उमके अनुभव का विषय भी वह नहीं बनती है। मनस पक्ष, जो कि दृष्टि या ज्ञान का एक विषय

है, स्वयं को प्रकाशित कैसे कर सकता है ? वह आत्मा का प्रतिबिम्ब मात्र है, जो कि प्रकाश का स्रोत है। आत्मा से विकीर्णित प्रकाश ही केवल उसमें प्रतिफलित होता है। मनस् या बुद्धि अनुभव व विषय हैं और ह्वातरित होते रहते हैं जब कि आत्मा रूपान्तरण से कभी नहा गुजरती, और न ही अनुभव का विषय ही कभी बनती है। यह अवरिवर्तनशील आत्मा ही स्व दीप्तिमय है जो कि विषय और ज्ञान दोनों का जानती है।

योग सूत्रों के अनुसार 'याय का अनुव्यवसाय मिथ्यात असन्तोषजनक समझा गया है। वह स्मृति विभ्रम की ओर ले जाता है। क्योंकि यदि हमें ज्ञान के ज्ञान में विश्वास करना पड़े, तो मानसिक संस्कार जतने ही होंगे जितनी कि ज्ञान के ज्ञान की सख्या होगी और परिणामतः संस्कारों की सख्या भी उतनी ही हा जाना आवश्यक होगा जिसका फल अतः, स्मृति विभ्रम से भ्रमण और क्या हो सकता है। इस कारण योग मूलकार ने चेतना सिद्धान्त को ही केवल स्व उद्घटित सिद्धान्त की भाँति ग्रहण किया है।

यथायवाची दृष्टिकोण

यथानुसार, 'मैं यह देखता हूँ', में दो ज्ञान सन्निहित हैं। यह का प्रथम तथा मौलिक ज्ञान, जिस परिभाषिक रूप से व्यवसाय कहा गया है, प्रथम ज्ञान व्यवसाय है जो कि ज्ञाता से विषय के संस्पर्श से उत्पन्न होता है। 'मैं देखता हूँ अनुव्यवसाय है जिस का उद्भव मनस् के साथ उसके सम्पर्क के कारण होता है। व्यवसाय या प्रथम ज्ञान हम कभी भी मैं देखता हूँ इस रूप में नहीं होता है। उसका रूप सदा यह यह है हाता है और चूँकि हमारी सम्पूर्ण प्रियाएँ वस्तुओं के सुनिश्चित ज्ञान से प्रारम्भ होती हैं न कि ज्ञान के ज्ञान से इस कारण यह दृष्टिकोण हमारे दैनिक अनुभव के साथ बहुत कुछ सहमत है। यह प्रथम ज्ञान का व्यवसाय ही है जो कि वस्तुमात्र को जानता है। उसका स्वयं के ज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है। उत्तरात्तर ज्ञान से इन्कार नहीं किया गया है किन्तु वह केवल बाद में ही प्रगट होता है। गैरविश्वों का विश्वास है कि ज्ञान का स्व घोष नहीं होता है किन्तु व मानसिक प्रत्यक्षीकरण (मानस प्रत्यक्ष) द्वारा ज्ञान-भग्न जल्द है। उनके अनुमात्र चेतना कि अनुमति न तो ज्ञानता से होती है जमा कि भट्ट सम्प्रदाय का गिन्याम है और न यह स्व-वोषित हाती है जती कि वेदा-त तथा योगाचार की मायता है। गैरविश्व विचारकों की दृष्टि से उसका प्रत्यक्षीकरण भ्रम ज्ञान के द्वारा होता है। यदि ज्ञान स्वयं भ्रम को नहीं जानना। उसका ज्ञान किसी भग्न ज्ञान द्वारा हो सम्भव होता है।

'ज्ञानम ज्ञानान्तर अवेद्यम प्रमयत्वात् पटान्वित् ।' कोई ज्ञान स्वयं अपने पर परावर्तित नहीं हो सकता वह स्व प्रकाश नहीं केवल परप्रकाश ही होता है । इस तरह 'न्याय-न्यायवाद ज्ञान या चेतना को स्व प्रकाश नहीं मानता है । उससे अनुसार ज्ञान या चेतना केवल परप्रकाश ही है ।

स्वप्रकाशत्व पर 'न्याय भाष्य

'न्याय भाष्य की भाष्यता है कि ज्ञान स्वज्ञेय नहीं है^१ । एक ज्ञान दूसरे ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष होता है । 'न्याय सूत्र २ १, १६ ज्ञान-साधनों के शेरव के सम्बन्ध में प्रश्न उपस्थित करता है । इस प्रसंग में न्यायभाष्य के समस्त वेदत स्व प्रकाशत्व दोष के ही दा विकल्प प्रस्तुत हैं । यह कहता है कि यह परि स्थित्यानुसार निश्चित होता है कि कोई वस्तु उसी प्रकार प्रत्यक्षीकरण की विषय भी बन सकती है जिस प्रकार कि वह प्रत्यक्ष का साधन बन सकती है ।^२ इस भाँति भारमा एक परिस्थिति के अन्तर्गत नाता है तथा न्याय के अन्तर्गत ज्ञेय है । अनवस्था दोष के आक्षेप का उत्तर भाष्य ने यह दिया है कि ज्ञान के विषयो और ज्ञान व उपकरणों के जय होने के आधार पर सम्पूर्ण प्रयोग की व्याख्या की जा सकती है तथा अनवस्था दोष से कुछ भी उपलब्ध नहीं होता, जिसका अर्थ है कि भाष्य द्वारा अनवस्था दोष से कुछ के आक्षेप को अत्यन्त सैद्धान्तिक होने के कारण अस्वीकृत कर लिया जाता है ।

न्याय दर्शन इस तरह इस निष्पत्ति से अपने आपको समुपेक्षित करता है कि ज्ञान स्व प्रकाश नहीं है क्योंकि यह परिकल्पना, शेषता, उत्पत्ति, मुक्त तथा सर्वान्तिम मुक्ति पाने के व्यावहारिक प्रयोजन के लिए आवश्यक नहीं है जिसका कि 'न्याय दर्शन में चिन्तन की सम्पूर्ण वृत्ति पर आधारित है ।

न्यायभाष्य दृष्टिकोण की आलोचना

वेदान्तवादी द्वारा 'न्याय दृष्टिकोण' पर इस आधार पर आक्षेप किया गया है कि अनुसम्बन्धता का अस्तित्व वस्तुतः असम्भव है । यह प्रदन करता है कि यदि यह भी मान लिया जाय कि एक ज्ञान का दूसरे अनुगामी ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष होता है जो कि अपने आप में निरन्तर अविवेकपूर्ण है, तब द्वितीय ज्ञान अनुसम्बन्धता का उद्भव क्या उस समय होता है जब कि प्रथम ज्ञान व्यवस्थापक सभी अस्तित्व में है या कि उस समय जब कि प्रथम ज्ञान विनष्ट हो

१ न्याय भाष्य २ १ १६ ।

२ न्याय भाष्य ।

गया है।^१ प्रथम विकल्प सम्भव नहीं है क्योंकि 'याय वयोपिक के अनुसार ज्ञान समकालीन नहीं, क्रमानुगत होते हैं। द्वितीय विकल्प भी स्पष्टतया असम्भव है, क्योंकि यदि अनुव्यवसाय उस समय पदा होता है, जब कि व्यवसाय विनष्ट हो चुका है, तो फिर अनुव्यवसाय द्वारा, यदि अनस्तित्ववान् व्यवसाय का प्रत्यक्ष होता है, तो यह प्रत्यक्षीकरण यथाथ नहीं अकारणक है।

नवीन स्थितियों तथा नई कठिनाइयों को पदा करके गणेश द्वारा तत्त्व चिन्तामणि^२ में उपरोक्त आलोचना का प्रत्युत्तर देने का प्रयास किया गया है। क्योंकि प्रथमतः यह उल्लेख कि अनुव्यवसाय ठीक उसी समय अस्तित्व में आता है, जिस समय कि व्यवसाय विनष्ट होता है तथा द्वितीयतः यह कि ज्ञानरत्न है, न कि कोई ज्ञान विशेष जो कि दोष रहता हुआ चेतना को सोपाधिक बनाता है, 'याय की पूर्व स्थिति में किसी प्रकार का भी परिवर्तन उपस्थित नहीं करता। यह पुनः, या तो अनवस्था दोष की ओर ले जाता है, या फिर सम्पूर्ण ज्ञान को ही असिद्ध कर देता है, क्योंकि इस दृष्टिकोण के अनुसार प्रथम ज्ञान में विश्वास करने का कोई भी कारण दोष नहीं रह जाता है, तथापि यह दैनिक अनुभव की बात है कि ज्ञान के होने के लक्ष्य में कोई भी सन्देह प्रगट नहीं करता है। एवं अथ में कहा जा सकता है कि 'याय वयोपिक' यथायवादी भी चेतना के स्वप्रकाशत्व के स्वभाव को स्वीकार करता है क्योंकि वह यदि व्यवसाय को नहीं, तो कम से कम अनुव्यवसाय को तो स्वज्ञेय मानता ही है।

यथायवादी चेतना के स्वप्रकाशत्व के सिद्धान्त पर इस आधार पर भी आरोप करना है कि एक ही ओर वही वस्तु विषय और विषयी दोनों नहीं हो सकती है। वेदान्तवादी सश्व ही इस आरोप का प्रत्युत्तर श्रीहर्ष के शब्दों में इस प्रकार देता आया है कि वेदान्तवादी विषय और विषयी की मध्यकालीन असंगति को स्वीकार नहीं करता है, और विषयी और विषय यदि तात्त्विक रूप से निरन्तर भिन्न वस्तुएँ होती तो न तो स्वचेतना सम्भव हो सकती थी और न ज्ञान ही किसी अन्य प्रकार से सम्भव हो सकता था।^३ इसका साथ ही, ज्ञान के स्वप्रकाशत्व में विश्वास करनेवाला प्रत्ययवादी इस कारण ही कि वह इन प्रकाशत्व में विश्वास करता है, इस उपपत्ति का समर्थन नहीं है

१ न्याय भाष्य।

२ तत्त्व चिन्तामणि पृष्ठ ८०४ ८, विषय इन्द्रिया जिनद ६८ भाग १ अनुव्यवसायवाद।

३ सखनखण्ड साध पृष्ठ ६६।

कि एक ही वस्तु विषय और विषयी दोनों बनती है। ज्ञान चेतना के स्वतन्त्र के सिद्धान्त पर उपरोक्त कठिनाई के माध्यम पर भाष्य करता, वस्तुतः उन सिद्धान्त के मूल तथ्यों को ही भ्रमरूप से समझना है। स्व प्रकाशित होने का अर्थ एक विषय की भाँति प्रकाशित होना कदापि नहीं है। ज्ञान का विषय की भाँति प्रकाशित होने का सिद्धान्त या प्रत्ययवादी का नहीं स्वयं प्रकाशवादी का ही है। प्रत्ययवादी के अनुसार ज्ञान के स्वतन्त्र या स्व प्रकाशत्व की क्रिया की उपमा किसी और क्रिया से नहीं दी जा सकती है। वह स्वयं अपने आप में एक मूल्य और अद्वितीय क्रिया है।

कुमारिल भट्ट का दृष्टिकोण

कुमारिल मानते हैं कि ज्ञान उस समय अपने आपका प्रत्यक्ष नहीं करता जब कि वह किसी विषय का प्रत्यक्ष करता होता है। ज्ञान यद्यपि बाह्य वस्तुओं के प्रकाशन में प्रकाश-स्वरूप ही है, तथापि वह स्वयं अपने स्वतन्त्र या प्रकाशत्व के प्रसंग में किसी अन्य ही क्रिया पर निर्भर करता है। उस समय जब कि वह अन्य किसी विषय के प्रत्यक्ष में सलग्न होता है, उस स्वयं अपना प्रत्यक्ष नहीं होता। ज्ञान प्रकाशत्व का यह स्वभाव है कि वह बाह्य विषयों को तो प्रकाशित करता है, किन्तु स्व प्रकाशत्व की दृष्टि उसमें नहीं है। स्व प्रकाशत्व के लिए उसे स्व प्रकाश से भिन्न किसी अन्य क्रिया पर निर्भर होना पड़ता है बाधया मत् प्रतीकृत। उसके प्रकाशयुक्त स्वभाव का विधान स्व चेतना के हेतु नहीं, बल्कि केवल बाह्य विषयों के प्रकाशन के लिए ही है।^१ इस तरह आचार्य कुमारिल भट्ट के अनुसार ज्ञान स्वतः प्रकाश नहीं, केवल परप्रकाश ही है।

प्रमाणों के त्रिपुटा प्रत्यक्ष से भिन्न इस सम्प्रदायानुसार ज्ञान की क्रिया में चार अष्टांश सम्मिलित हैं। ज्ञान क्रिया के ये चार विधायक अंग निम्न हैं प्रथम, विषयों का कला या गता, द्वितीय, ज्ञान विषय या गत, तृतीय, उपकरणायामक ज्ञान या कारण ज्ञान की क्रिया जिस भाँति वस्तु चामत्त में पावरय पण कर देती है उसी भाँति ज्ञान क्रिया विषय में ज्ञानता पण कर देती है इसी ज्ञानता से कार्य को तरह हम उसके कारण ज्ञान के अस्तित्व को अनुमित करत हैं। इस तरह ज्ञान की अनुमिति उसके विषय की ज्ञानता से होती है। कोई ज्ञान स्वयं उसके या किसी अन्य ज्ञान के द्वारा प्रत्यक्षीकृत नहीं होता। बल्कि उसकी अनुमिति उसके विषय में निहित ज्ञानता के माध्यम पर ही की

जानी है। 'जाततानुमेयम ज्ञातम्'।^१ इस तरह कुमारिल के अनुसार ज्ञान का ज्ञान स्वप्रकाशत्व पर नहीं, अनुमान पर आधारित होता है।

भट्ट दृष्टिकोण की आलोचना

कुमारिल की ज्ञातता की परिकल्पना को प्रायः सावभौमिक रूप से प्रस्वीकृत किया गया है। श्रीधर ने इंगित किया है कि कुमारिल ने ज्ञातता की परिकल्पना में गाड़ी की बलों के भागे बाँधने की भूल की है। उनके तक में उरार को पूरा करने का हेतुभासा निहित है क्योंकि ज्ञातता को ज्ञान का कारण नहीं कार्य होना चाहिए।^२

केशव मिश्र तथा शिवादित्य ने भी ज्ञातता की परिकल्पना को पूर्णतया अनावश्यक कहा है। ज्ञातता ज्ञान और उसके विषय अद्वितीय सम्बन्ध से भिन्न कुछ भी नहीं है।^३ ज्ञेय बनना विषय का कोई गुण नहीं है। वह तो ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य एक स्वयम्भू सम्बन्ध मात्र है। विषय में ज्ञातता के एक नए गुण की उत्पत्ति का, चावल के पाकत्व के साधर्म्य पर दिया गया तक भरसाणीय है, क्योंकि, चावल में तो हम अन्तर्की स्थिति से पकी स्थिति में परिवर्तन का अनुभव नहीं होता।^४ इसके अतिरिक्त, यदि एक ज्ञान ज्ञातता के किसी विनिष्ट गुण के द्वारा ज्ञेय बनता है, तो उस ज्ञातता को उसमें उत्पन्न किसी अन्य ज्ञातता के द्वारा अनुमिति करना होगा और इस प्रक्रिया का अन्त कहीं भी नहीं हो सकता। और यदि इस अवस्था दोष से बचने के लिए ज्ञातता का स्वप्रकाशी माना जाता है तो हम उसी भाँति स्वयं ज्ञान को ही स्वप्रकाशी मान सकते हैं।^५

कुमारिल पर शान्तरहित की आलोचना

विज्ञानवाद के अनुसार भी स्वप्रकाशत्व ज्ञान का तात्त्विक स्वरूप है और इस कारण तत्त्वसंग्रह में कुमारिल के ज्ञान के परप्रकाशी स्वरूप के सिद्धान्त पर तादृश आश्रय नहीं दिया गया है। आचार्य शान्तरहित ने परप्रकाशत्व के सिद्धान्त के विरोध में धूम्रवादी सूत्रसंग्रह दलौषवातिक में उद्धरण प्रस्तुत

१ दृष्टव्य पाषाणारा मित्र की शास्त्र-दीपिका पृष्ठ ११७ १६१।

२ तक भाषा पृष्ठ ५४ ५५।

३ पाषाण कदमी पृष्ठ ६६।

४ पाषाण कदमी पृष्ठ ६६ अनुभवान्।

५ पाषाण कदमी पृष्ठ ६७।

किए हैं तथा एक अरक्षणीय सिद्धान्त के रूप में उसकी घोषणा प्रस्तुत की है ।^१

कुमारिल की मान्यता है कि ज्ञान में स्वप्रकाशत्व की कोई दमना नहीं है । ज्ञान की प्रकाशन शक्ति, उनसे अनुसार केवल याज्ञ विषयों को प्रकाशित करने तक ही मान्य है । इसके प्रत्युत्तर में दान्तरक्षित ने कहा है कि ज्ञान को स्वप्रत्यक्ष होना ही चाहिए क्योंकि, ज्ञान जब किसी विषय का प्रत्यक्ष करता है, तब उसे उससे या तो भिन्न होना चाहिए या समान होना चाहिए । यदि ज्ञान विषय से भिन्न है तब वह उसका प्रत्यक्ष कभी भी नहीं करता, और यदि वह उससे समान है तब विषय के प्रत्यक्षीकरण में स्वयं उसका प्रत्यक्ष भी अनिवार्य हो जाता है ।

इस कारण दान्तरक्षित का कथन है कि यदि ज्ञान को स्वप्रकाशी नहीं माना जाता तो निम्न दो परिणाम में से किसी एक का स्वीकार आवश्यक हो जाता है । एक ओर या तो विषय अप्रत्यक्षीकृत छूट जाता है, या दूसरी ओर अनवस्था दोष की स्थिति पैदा हो जाती है । प्रथम परिणाम को स्वीकार करने पर, यदि ज्ञान का प्रत्यक्ष करने में असमर्थ है, तब ज्ञान के स्वयं ग्रहण गोचर होने के कारण, विषय का प्रत्यक्ष भी ग्रहणगोचर हो जाता है । इस तरह इस विकल्प के अनुसार ज्ञान का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता । प्रथम परिणाम से भिन्न यदि द्वितीय परिणाम को स्वीकार किया जाता है, जहाँ कि किसी विषय के ज्ञान के लिए ज्ञान की विनीत श्रम क्रिया की अपेक्षा होती है तो इस विकल्प का अन्ततः परिणाम अनवस्था दोष ही हो सकता है क्योंकि उस स्थिति में प्रत्यक्ष ज्ञान के ज्ञान के हेतु श्रम ज्ञान की अपेक्षा सबल ही अन्तहीन रूप में बनी रहती है । इस अनवस्था दोष से बचाव का केवल एक ही मार्ग है कि हम मानें कि सबज्ञान स्वप्रकाशी है, तथा कोई भी ज्ञान स्वयं अपने ज्ञान के हेतु किसी श्रम ज्ञान क्रिया की अपेक्षा नहीं करता ।^२

जयन्त न भी, कुमारिल के परप्रकाशवाद के विपरीत विज्ञानवाद द्वारा प्रकाशवाद के पक्ष में प्रस्तुत तर्कों का निम्न रूप से उपस्थित किया है ।

यदि प्रकाशवादी यह स्वीकार करता है कि ज्ञान स्वयं का अभिव्यक्त करने में असमर्थ जड़ पदार्थों की प्रकाशित करता है तब उसे यह भी स्वीकार

१ तारक समूह पसोक २०१२ १३ २६ २२ ।

२ तारक समूह, पसोक २०२५ २७ २८ तथा पत्रिका ।

पर लेने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि कोई ज्ञान तब तक किसी विषय का प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है जबतक कि उस ज्ञान का स्वयं उसके पूर्व प्रत्यक्ष नहीं कर लिया गया है, क्योंकि जिस भाँति कि कोई दीपक बिना स्वयं दृष्टिगोचर हुए अन्य विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता है, उसी तरह ज्ञान स्वयं प्रत्यक्ष हुए बिना अन्य विषयों का प्रत्यक्ष कैसे कर सकता है ? यथायवादी यह कह सकता है कि किसी ज्ञान का उसकी उत्पत्ति के समय तथा उन क्षणों में ही जब कि वह अन्य विषयों को प्रकाशित कर रहा है, प्रत्यक्ष करना सम्भव है । जयन्त ने इसके उत्तर में कहा है कि यदि ज्ञान को उसकी उत्पत्ति के साथ ही नहीं जान लिया जाता तो किसी अन्य समय में भी उसका प्रत्यक्ष फिर नहीं हो सकता, क्योंकि वह बाद में समान ही बना रहेगा और कोई नये गुण ग्रहण नहीं करेगा ब्रिचक कारण कि किसी अन्य समय में उसका प्रत्यक्ष सम्भव हो सके ^१ ।

जयन्त की यह उक्ति 'न्याय स्थिति' पर किये गये वेदान्तवादी उत्तर के समान ही है कि यदि किसी ज्ञान का उसके प्रथम ज्ञान-व्यवसाय के समय ही प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता है, तो फिर उसका प्रत्यक्ष कभी भी नहीं किया जा सकता । इस कारण यथायवादी को मान लेना चाहिए कि किसी विषय का प्रत्यक्ष हो सके इसके पूर्व ही स्वयं ज्ञान का प्रत्यक्ष होना आवश्यक है ।^२ यह कहा गया है कि किसी विषय का तब तब प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है, जबतक कि उसके ज्ञान का भी प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता । 'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नापहृष्टिः प्रसिद्धयति ।'^३

किन्तु यथायवादी प्रत्युत्तर देना है कि ज्ञान यदि स्व प्रकाशी हो, तो उसका 'यह नीला है इस रूप में नहीं बल्कि मैं नीला हूँ' इस रूप में प्रकट होना आवश्यक है ।^४ किन्तु यह आक्षेप भुविक्त से युक्तिपूर्ण प्रनीत होना है । ज्ञान के स्वप्रकाशत्व से यह ध्य प्रयोजित नहीं है कि ज्ञान जाना है, या कि उनमें कोई विषयी अन्तर्भावित है । कोई ज्ञान यदि वह स्वयम् 'मैं' नहीं है तो मैं नीला हूँ' इस रूप में प्रकट नहीं हो सकता । अतः यथायवादी आलोचक विवाद बिन्दु के निबट नहीं है । उसका आक्षेप व्यर्थ है क्योंकि स्व प्रकाशत्व का अर्थ इस प्रस्ताव के बिना कि ज्ञान में कोई विषयी है या कि ज्ञान स्वयं को प्रत्यक्ष करता है केवल ज्ञान की अपरोक्ष दृष्टिगोचरता ही है ।

१ न्याय मञ्जरी पृष्ठ ५३८ ।

२ न्याय मञ्जरी पृष्ठ ५३८ धर्मकीर्ति से उद्धृत ।

३ न्याय मञ्जरी, पृष्ठ ५४१ ।

किए हैं तथा एक अरक्षणीय सिद्धान्त के रूप में उसकी स्थापना प्रस्तुत की है ।^१

कुमारिल की भावना है कि ज्ञान में स्वप्रकाशत्व की कोई शक्त नहीं है । ज्ञान की प्रकाशन शक्ति, उनके अनुसार, केवल बाह्य विषयों की प्रकाशित करने तक ही सीमित है । इसके प्रत्युत्तर में धान्तरदित ने कहा है कि ज्ञान को स्वप्रकाश होना ही चाहिए क्योंकि, ज्ञान जब किसी विषय का प्रत्यक्ष करता है, तब उसे उससे या तो भिन्न होना चाहिए या अभिन्न होना चाहिए । यदि ज्ञान विषय से भिन्न है तब यह उसका प्रत्यक्ष अभी भी नहीं करता, और यदि वह उससे अभिन्न है, तब विषय के प्रत्यक्षीकरण में स्वयं उसका प्रत्यक्ष भी अनिवार्य हो जाता है ।

इस कारण धान्तरदित का बयान है कि यदि ज्ञान को स्वप्रकाशी नहीं माना जाता तो निम्न दो परिणामों में से किसी एक का स्वीकार आवश्यक हो जाता है । एक ओर या तो विषय अप्रत्यक्षीकृत छूट जाता है, या दूसरी ओर अनवस्था दोष की स्थिति पदा हो जाती है । प्रथम परिणाम को स्वीकार करने पर, यदि ज्ञान को प्रत्यक्ष करने में असमर्थ है, तब ज्ञान के स्वयं अदृष्टिगोचर होने के कारण, विषय का प्रत्यक्ष भी अदृष्टिगोचर हो जाता है । इस तरह इस विकल्प के अनुसार ज्ञान का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता । प्रथम परिणाम से भिन्न यदि द्वितीय परिणाम का स्वीकार किया जाता है, जहाँ कि किसी विषय के ज्ञान के ज्ञान के लिए ज्ञान की किसी अन्य क्रिया की अपेक्षा होती है, तो इस विवक्षित अन्ततः परिणाम अनवस्था दोष ही हो सकता है क्योंकि उस स्थिति में प्रत्येक ज्ञान के ज्ञान के हेतु अन्य ज्ञान की अपेक्षा सब ही अन्तहीन रूप में बनी रहनी है । इस अनवस्था दोष में वचाव का केवल एक ही भाग है कि हम मानें कि सबज्ञान स्वप्रकाशी है, तथा कोई भी ज्ञान स्वयं अपने ज्ञान के हेतु किसी अन्य ज्ञान क्रिया की अपेक्षा नहीं करता ।^२

जयन्त ने भी, कुमारिल के परप्रमाणवाद के विपरीत विज्ञानवाद द्वारा प्रमाणवाद में पक्ष में प्रस्तुत तर्कों का निम्न रूप से उपस्थित किया है ।

यदि मयायवादी यह स्वीकार करता है कि ज्ञान स्वयं को अभिन्नप्रत्यक्ष करने में असमर्थ जड़ पदार्थों की प्रमाणित करता है, तब उसे यह भी स्वीकार

१ तत्त्व सप्रह, श्लोक २०८२, १३, १६, २२ ।

२ तत्त्व सप्रह, श्लोक २०२१, २७, २८ तथा पञ्चिका ।

कर लेने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि कोई ज्ञान तब तक किसी विषय का प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है जबतक कि उस ज्ञान का स्वयं उससे पूर्व प्रत्यक्ष नहीं कर लिया गया है क्योंकि जिस भाँति कि कोई दीपक बिना स्वयं दृष्टिगोचर हुए अन्य विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता है उसी तरह ज्ञान स्वयं प्रत्यक्ष हुए बिना अन्य विषयों का प्रत्यक्ष कैसे कर सकता है ? यथायवादी यह कह सकता है कि किसी ज्ञान का उसकी उत्पत्ति के समय तथा उन क्षणों में ही जब कि वह अन्य विषयों को प्रकाशित कर रहा है प्रत्यक्ष करना असम्भव है । जयन्त ने इसके उत्तर में कहा है कि यदि ज्ञान को उसकी उत्पत्ति के साथ ही नहीं जान लिया जाता तो किसी अन्य समय में भी उसका प्रत्यक्ष फिर नहीं हो सकता, क्योंकि वह बाद में समान ही बना रहेगा और कोई नये गुण ग्रहण नहीं करेगा अतः कारण कि किसी अन्य समय में उसका प्रत्यक्ष सम्भव हो सके ^१ ।

जयन्त की यह उक्ति 'यथा स्थिति' पर किये गये वेदांतवादी उत्तर के समान ही है कि यदि किसी ज्ञान का उसके प्रथम ज्ञान-अवस्था के समय ही प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता है तो फिर उसका प्रत्यक्ष कभी भी नहीं किया जा सकता । इस कारण, यथायवादी को मान लेना चाहिए कि किसी विषय का प्रत्यक्ष हो सके इसके पूर्व ही स्वयं ज्ञान का प्रत्यक्ष होना आवश्यक है ।^२ यह कहा गया है कि किसी विषय का तब तक प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है जबतक कि उससे ज्ञान का भी प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता । 'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नाधगृहि प्रसिद्धयति ।'^३

किन्तु यथायवादी प्रत्युत्तर देना है कि ज्ञान यदि स्व प्रकाशी हो, तो उसका यह नीला है इस रूप में नहीं बल्कि 'मैं नीला हूँ' इस रूप में प्रकट होना आवश्यक है ।^४ किन्तु यह आक्षेप मुक्ति से युक्तियुक्त प्रतीत होना है । ज्ञान के स्वप्रकाशत्व से यह अर्थ प्रयोजित नहीं है कि ज्ञान जानता है, या कि उनमें कोई विषयी अन्तर्भावित है । कोई ज्ञान यदि वह स्वयं 'मैं' नहीं है तो मैं नीला हूँ इस रूप में प्रकट नहीं हो सकता । अतः यथायवादी आलोचन विवाद बिन्दु के निकट नहीं है । उक्त आक्षेप व्यर्थ है क्योंकि स्व प्रकाशत्व का अर्थ हम प्रस्ताव के बिना कि ज्ञान में कोई विषयी है या कि ज्ञान स्वयं को प्रत्यक्ष करता है केवल ज्ञान की अपरोक्ष दृष्टिगोचरता ही है ।

१ न्याय मञ्जरी पृष्ठ ५३८ ।

२ न्याय मञ्जरी पृष्ठ ५३८ परमंतीति से उद्धृत ।

३ न्याय मञ्जरी, पृष्ठ ५४१ ।

किए हैं, तथा एक भरसखीय सिद्धान्त के रूप में उसकी आलोचना प्रस्तुत की है ।^१

कुमारिल की भावना है कि ज्ञान में स्वप्रकाशत्व की कोई क्षमता नहीं है । ज्ञान की प्रकाशन शक्ति, उनके अनुसार, केवल बाह्य विषयों को प्रकाशित करने तक ही सीमित है । इससे प्रत्युत्तर में शान्तरक्षित ने कहा है कि ज्ञान को स्वप्रत्यक्ष होना ही चाहिए, क्योंकि, ज्ञान जब किसी विषय का प्रत्यक्ष करता है, तब उसे उससे या तो भिन्न होना चाहिए या अभिन्न होना चाहिए । यदि ज्ञान विषय से भिन्न है तब वह उसका प्रत्यक्ष कभी भी नहीं करता, और यदि वह उससे अभिन्न है तब विषय के प्रत्यक्षीकरण में स्वयं उसका प्रत्यक्ष भी अनिवार्य हो जाता है ।

इस कारण शान्तरक्षित का कथन है कि यदि ज्ञान को स्वप्रकाशी नहीं माना जाता तो निम्न दो परिणाम में से किसी एक का स्वीकार आवश्यक हो जाता है । एक और या तो विषय अप्रत्यक्षीकृत छूट जाता है, या दूसरी ओर अनवस्था दोष की स्थिति पैदा हो जाती है । प्रथम परिणाम को स्वीकार करने पर, यदि ज्ञान का प्रत्यक्ष करने में असमर्थ है, तब ज्ञान के स्वयं ग्रहण गोचर होने के कारण, विषय का प्रत्यक्ष भी ग्रहणागोचर हो जाता है । इस तरह इस विकल्प के अनुसार ज्ञान का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता । प्रथम परिणाम से भिन्न यदि द्वितीय परिणाम को स्वीकार किया जाता है, जहाँ कि किसी विषय के ज्ञान के ज्ञान के लिए ज्ञान की किसी अन्य क्रिया की अपेक्षा होती है तो इस विकल्प का अन्ततः परिणाम अनवस्था दोष हो हो सकता है, क्योंकि उस स्थिति में प्रत्येक ज्ञान के ज्ञान के द्वारा अन्य ज्ञान की अपेक्षा सदैव ही अन्तहीन रूप से बनी रहती है । इस अनवस्था दोष से बचाव का सबसे एक ही मार्ग है कि हम मानें कि सत्यज्ञान स्वप्रकाशी है, तथा कोई भी ज्ञान स्वयं अपने ज्ञान के हेतु किसी अन्य ज्ञान क्रिया की अपेक्षा नहीं करता ।^२

अपन्त ने भी, कुमारिल के स्वप्रकाशवाद के विपरीत विमानवाद द्वारा प्रकाशवाद के पक्ष में प्रस्तुत तर्कों को निम्न रूप से उपस्थित किया है ।

यदि मयायवादी यह स्वीकार करता है कि ज्ञान स्वयं का अभिप्राय करने में असमर्थ जब वस्तुओं को प्रकाशित करता है, तब उसे यह भी स्वीकार

१ तत्त्व सप्रह, हस्तिक २०८९ ११ २६ २२ ।

२ तत्त्व सप्रह, हस्तिक २०२५ २७ २८ तथा पत्रिका ।

कर लेने में कोई बाधति नहीं होनी चाहिए कि कोई ज्ञान तब तब किसी विषय का प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है जबतक कि उस ज्ञान का स्वयं उससे पूर्व प्रत्यक्ष नहीं कर लिया गया है, क्योंकि जिस भाँति कि कोई दीपक बिना स्वयं दृष्टिगोचर हुए अन्य विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता है उसी तरह ज्ञान स्वयं प्रत्यक्ष हुए बिना अन्य विषयों का प्रत्यक्ष कैसे कर सकता है ? यथार्थवादी यह कह सकता है कि किसी ज्ञान का उसकी उत्पत्ति के समय तथा उन क्षणों में ही जब कि वह अन्य विषयों को प्रकाशित कर रहा है प्रत्यक्ष करना असम्भव है । जयन्त ने इसके उत्तर में कहा है कि यदि ज्ञान की उसकी उत्पत्ति के साथ ही नहीं जान लिया जाता तो किसी अन्य समय में भी उसका प्रत्यक्ष फिर नहीं हो सकता, क्योंकि वह बाद में समान ही बना रहेगा और कोई नये गुण ग्रहण नहीं करेगा जिनके कारण कि किसी अन्य समय में उसका प्रत्यक्ष सम्भव हो सके ^१ ।

जयन्त की यह उक्ति न्याय स्थिति पर किये गये वेदान्तवादी उत्तर के समान ही है कि यदि किसी ज्ञान का उसके प्रथम ज्ञान-व्यवसाय के समय ही प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता है, तो फिर उसका प्रत्यक्ष कभी भी नहीं किया जा सकता । इस कारण, यथार्थवादी को मान लेना चाहिए कि किसी विषय का प्रत्यक्ष हो सके इसके पूर्व ही स्वयं ज्ञान का प्रत्यक्ष होना आवश्यक है ^२ । यह कहा गया है कि किसी विषय का तब तब प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है, जबतक कि उसके ज्ञान का भी प्रत्यक्ष नहीं कर लिया जाता । 'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नापहृष्टिः प्रसिद्धमिति' ^३ ।

किन्तु यथार्थवादी प्रत्युत्तर देना है कि ज्ञान यदि स्व प्रकाशी हो, तो उसका 'यह नीला है' इस रूप में 'ही बलि' में नीला है' इस रूप में प्रगट होना आवश्यक है ^४ । किन्तु यह आरोप मुक्तिवत्त से मुक्तिपूर्वक प्रतीत होता है । ज्ञान के स्वप्रकाशत्व से यह अर्थ प्रयोजित नहीं है कि ज्ञान ज्ञाना है, या कि उनमें कोई विषयी अन्तर्भावित है । कोई ज्ञान यदि यह स्वयं 'मैं' नहीं है तो 'मैं नीला हूँ' इस रूप में प्रगट नहीं हो सकता । अतः यथार्थवादी भालोचन विवाद बिन्दु के निष्कर्ष नहीं है । उसका आरोप व्यर्थ है क्योंकि स्व प्रकाशत्व का अर्थ इस प्रस्ताव के बिना कि ज्ञान में कोई विषयी है या कि ज्ञान स्वयं को प्रत्यक्ष करता है केवल ज्ञान की अपरोक्ष दृष्टिगोचरता ही है ।

१ न्याय मञ्जरी पृष्ठ २३८ ।

२ न्याय मञ्जरी पृष्ठ २३८ धर्मेकीर्ति से उद्धृत ।

३ न्याय मञ्जरी, पृष्ठ २४१ ।

स्व प्रमाणत्व तथा स्व प्रकाशत्व कुमारिल दर्शन की एक असंगति

मीमांसा दर्शन सम्पूर्ण ज्ञानों की प्राप्तता तथा सत्यता के साक्षात्कारण दृष्टिकोण के लिए प्रसिद्ध है। इस दृष्टिकोण की जैमिनी सूत्र १ २ तथा ५, से लिया गया है तथा कुमारिल और प्रभाकर दोनों ने त्रयण अपने अर्थांश्लोक यातिव तथा गृह्यतो में उसे विकसित किया है। कुमारिल श्लोकातिव के द्वितीय सूत्र में इसकी व्याख्या करते हैं। यह निरूपित किया गया है कि सब ज्ञान, उसे ही व अद्भुत होते हैं अतएव रूप व प्रामाणिकता प्राप्त कर लेते हैं।

इस तरह ज्ञान में प्रमाणत्व के अन्तर्गत गुण की प्रस्तावना से प्रारम्भ करने के कारण, अनुगामी खोज द्वारा जो कुछ सिद्ध करने को रह जाता है, वह उनकी प्रामाणिकता नहीं बल्कि अप्रामाणिकता है। यह प्रश्न पूछा गया है कि ज्ञान का प्रमाणत्व निहित कहाँ हो सकता है? वह या तो स्वयं उत्तम ही निहित हो सकता है या उसके बाहर ज्ञानिदियों की वाय कुशलता आदि में निहित हो सकता है। किन्तु, यदि ज्ञान की प्रामाणिकता याह स्थितियों पर निर्भर होती है और मूलतः उसका सम्बन्ध स्वयं ज्ञान से ही नहीं होता तो हमारा, व्यावहारिक अनुभव जता है क्या नहीं हो सकता क्योंकि तब हमें जीवन के व्यावहारिक कार्यों के लिए उस समय तब राह देखनी होगी जब तक कि ज्ञान के याह मन्त्र की प्रामाणिकता अशङ्कित रूप से स्थापित न हो जाती। इस कारण यह विकल्प सम्भव नहीं है।

हम एक उदाहरण लेकर देखें, यदि कोई व्यक्ति निम्नलिखित की इच्छा से, किसी बेलम का देखता तथा तथा उस उठाता है, ता वह एना अपने प्रत्यक्षीकरण की प्रामाणिकता के विद्वान की मायता के अंगण ही करता है। उसका ज्ञान ही स्वयं उसका प्रमाण है। ज्ञान का प्रमाण नहीं बाहर से नहीं स्वतः उसने अपना भीतर से ही भाता है। मोद भी माधारागत बमम के प्रत्यक्ष के बाह्य यह बिचारने नहीं बैठता है कि मुझे मोचना चाहिए कि क्या मेरा यह प्रत्यक्ष प्रामाणिक है क्योंकि यह ठीक जगी भौति अप्रामाणिक भी हो सकता है? क्या मेरी इन्द्रियां पूर्ण रूप से ठीक स्थिति में हैं तथा क्या ज्ञान की अर्थ परिस्थितियों भी एक प्रामाणिक प्रत्यक्ष की सम्भावना के पक्ष में हैं? क्या मैं सुनिश्चित हूँ कि जायस्तु मेरी समीपता है यह कोई अन्य वस्तु नहीं, बमम ही है? यदि प्रत्यक्ष के पर्याप्त व्यवहार तब जाने की यह सामान्य प्रक्रिया होती तो जीवन की तमय व्यावहारिक विचारमय प्रयत्न सभी की अर्थ हो चुकी होगी। इस स्थिति में जीवन की त्वार्य सम्भव ही बसे हो सकती थीं? किन्तु सीमाय से वस्तुनिष्ठ लेगी कदापि

नहीं है, और इससे हमारे ज्ञान, की स्वतः प्रामाणिकता सिद्ध होती है। ज्ञान स्वयं या तो हमारी ज्ञान-द्रव्या के सदोप-होने के कारण पदा होते हैं या पदवाच-ज्ञान द्वारा जिनका बाध होता है। इन ज्ञानों के अतिरिक्त सब ज्ञान स्वतः प्रमाण सत्य होते हैं।^१

कुमारिल घाग भी कहते हैं कि यदि ज्ञान म स्वतः प्रमाण होने की यह शक्ति न होती, तो इस शक्ति को फिर उसमें किसी भी रूप से किसी अर्थ के द्वारा पदा नहीं किया जा सकता था। ज्ञान की प्रामाणिकता को यदि स्वतः से भिन्न किसी अर्थ पर-स्थितियों पर निर्भर बनाया जाता है तो यह प्रक्रिया ज्ञान की प्रामाणिकता का तो विचित्र भी सिद्ध नहीं करती है बल्कि उसके विपरीत हमें केवल अनवस्था दोष की ओर उन्मुख कर जाती है। इस कारण ज्ञान के स्वतः प्रमाणत्व का सिद्धान्त ही युक्तियुक्त तथा साधक है। इस तरह जब कि ज्ञान भीमासाशान्त्र के अर्थ पद-स्थितियों में यह ज्ञान का प्रमाणत्व है जो कि सुनिश्चित किया जाता है, वही भीमांसा की ज्ञानभीमांसा म इस स्वतः प्रमाणवाद के कारण इसके ठीक विपरीत, यह ज्ञान की अप्रामाणिकता है, जिसे कि प्रस्थापित करना होता है। किसी प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता उसके बाहर से परत नहीं आ सकती है, और उस समय भी, जब कि कोई प्रत्यक्ष बाद में वधित तथा असिद्ध सिद्ध होता है पूर्वज्ञान से मूलतः सम्बन्धित प्रामाणिकता ही केयत असिद्ध होती है। पूर्व ज्ञान म यह प्रामाणिकता यदि पूर्व से ही निहित हो तो बाद में उसे उससे छीना भी नहीं जा सकता।

यह प्रश्न स्वामाविक ही है कि स्वतः प्रमाणत्व अथवा ज्ञान की अन्तरस्थ प्रामाणिकता का सिद्धान्त स्वतः प्रकाशत्व या ज्ञान की अन्तरस्थ चैतन्य के सिद्धान्त से किस भाँति सम्बन्धित है। यह स्पष्ट दीखता है कि दोनों सिद्धान्त एक दूसरे म अन्तर्भावित हैं। दोनों यदि वस्तुतः तादात्म्य नही तो कम से कम एक दूसरे के पूरक तो प्रतीत होते ही हैं। यह कहना कि ज्ञान आन्तरिक रूप से प्रामाणिक है, वास्तुतः यही कहना है कि यह स्व-प्रकाशी है। स्वतः प्रमाणत्व का अर्थ स्वतः ज्ञानत्व से भिन्न और क्या हो सकता है। जिस तरह कोई किसी पदार्थ का प्रत्यक्ष करने के समान जब कुछ जानता है तो वह यह दावा भी प्रगट नहीं करता कि क्या वस्तुतः उस पदार्थ का प्रत्यक्ष पर रहा है उसी भाँति कोई जब कुछ जानता है तो वह यह दावा भी प्रगट नहीं करता है कि क्या उसने वस्तुतः कुछ जाना है। इसका कारण यह है कि दोनों ही

स्थितियों में ज्ञान का बोध अपनी अभिव्यक्ति को स्वतः अपने ही साथ लेकर चलता है। ज्ञान यदि स्वप्रकाशी न होता और अपने बोध के लिए उसे किसी अन्य पर निर्भर रहना पड़ता तो उसकी आन्तरिक प्रमाणितता को भी मन रोक्ष तथा सीधे रूप से प्रस्थापित नहीं किया जा सकता। स्वतः प्रमाणित तथा स्वतः प्रकाशत्व की धारणाओं में यदि कोई भेद करना सम्भव है तो केवल यही कहा जा सकता है कि ज्ञान की अन्तरस्य प्रामाणिकता की धारणा ज्ञान की अन्तरस्य ज्ञेयता की पूर्व प्रस्तावित करती है।

स्वतः प्रमाणित्व की धारणा में कोई यदि स्वतः, प्रकाशत्व से कुछ अधिक देख पाने के प्रयास में लगा हुआ है तो उसका धर्म निरयक है, क्योंकि ये स्वरूपतः सादात्म्यक धारणाएँ हैं। स्वतः प्रमाणित्व का धर्म स्वतः ज्ञेयत्व से किञ्चित् भी अधिक और अतिरिक्त नहीं है। यह वक्तव्य समन्वय के प्रसिद्ध वक्तव्य के समान ही है कि कोई यदि ज्ञान के अपरोक्ष रूप में ज्ञेय होने में विश्वास नहीं करता है, तो वह किसी भी वस्तु के ज्ञान को प्रस्थापित नहीं कर सकता। इसी तरह स्वतः ज्ञेयत्व की धारणा के अभाव में स्वतः प्रमाणित्व की धारणा को भी प्रस्थापित नहीं किया जा सकता है। इसके साथ ही साथ अनवस्था दोष, तथा प्रत्यक्षीकरण की असम्भावना की करीब-करीब समग्र गुक्तियाँ, जो ज्ञान के परतः या बाह्य प्रमाणित्व के विरुद्ध प्रस्तुत की जाती हैं, ज्ञान के अन्वयप्रकाशी स्वभाव के सिद्धान्त के विपरीत भी लागू होती हैं। हमारा विचार यह है कि उपरोक्त दोनों धारणाएँ म. सुविज्ञ से ही किसी भी भाँति का महत्वपूर्ण भेद निरूपित किया जा सकता है।

तथापि यह अत्यन्त आश्चर्यजनक है कि कुमारिल, जो कि अपने एतोक वार्तिक के द्वितीय सूत्र में स्वतः प्रमाणित्व के सिद्धान्त को प्रस्थापित करते हैं स्वयं ही जिस भाँति बाद में उसी वार्तिक के शृंग्यवाच्य सण्ड में ज्ञान के स्वतः, प्रकाशत्व के सिद्धान्त के विपरीत बने जाते हैं। स्वतः प्रकाशत्व की धारणा की कुमारिल द्वारा प्रस्तुत आलोचना प्रथम दृष्टया ही धर्म-हान्य से समाविष्ट प्रतीत होती है। यह धारणा प्रमायहीन और भ्रमनोपजनक है। कुमारिल द्वारा स्वतः प्रकाशत्व के विराध में कोई भी गम्भीर युक्ति प्रस्तुत नहीं की गई है। यह कथन तो निश्चित ही उपयुक्त नहीं कहा जा सकता है कि ज्ञान अपने प्रकाश की भाँति है जो कि स्वयं को नहीं, किन्तु केवल अन्य विषयों की ही प्रकाशित करता है।

स्वयं को प्रकाशित कर मचना ज्ञान की समग्रता के बाहर है। ज्ञान की स्थिति भी ज्ञान की ही तरह है। यह भी स्वयं को प्रकाशित करने में व्यर्थ मय है।

हमने अथ स्यान्^१ पर चक्षु और ज्ञान के साधर्म्य की अनुपपत्तता से सम्बन्ध में विस्तार से विचार किया है, तथा ज्ञान या चेतना के अस्वप्रकाशत्व की परिकल्पना की कठिनद्वयों को भी दर्शाया है। इस कारण इस स्थल पर विस्तार में जाना तो सम्भव नहीं है। फिर भी यह विचारणीय है कि क्या कोई ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता के सिद्धान्त को मानते हुए भी एक ही साँस में विवेकपूर्ण रीति से ज्ञान की स्वश्रेयता के सिद्धान्त को अस्वीकृत कर सकता है।

यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जा कुछ अन्तरस्थ रूप से स्व ज्ञय नहीं है उसे अन्तरस्थ रूप से स्व प्रामाण्य भी प्रस्थापित नहीं किया जा सकता है, क्योंकि जो अपने क्षेत्रत्व के हेतु पश्चात् ज्ञानों और अनुमानों पर निर्भर है, वह स्वयं अपनी प्रामाणिकता के प्रतिकूल कैसे हो सकता है, और इस स्थिति में प्रमाणत्व आंतरिक नहीं, बल्कि बाह्य परिस्थितियों पर निर्भर बाह्य प्रमाणत्व या परत प्रमाणत्व ही हो सकता है। अनवस्था दोष से बचने के लिये यदि ज्ञान की अन्तरस्थ स्व प्रामाणिकता की स्वीकृत किया जाता है तो ज्ञान की अन्तरस्थ स्व श्रेयता के सम्बन्ध में यही दृष्टि ग्रहण करना आवश्यक हो जाता है। कुमारिल ने यह स्वीकार किया है कि यदि प्रमाणत्व ज्ञान से आन्तरिक तथा स्वरूप से सम्बन्धित नहीं है तो उसे उस पर बाहर से किसी भी भाँति नहीं घोषा जा सकता है। ज्ञान के स्वश्रेयत्व के सम्बन्ध में भी स्थिति पूर्णरूपेण यही है। ज्ञान का श्रेयत्व यदि ज्ञान के प्रथम चरण में ही उससे आन्तरिक और स्वरूपतः सम्बन्धित नहीं है तो उसे पश्चात् की किसी भी अवस्था में किसी भी रूप से उसमें प्रविष्ट नहीं किया जा सकता है।

ज्ञान या तो ज्ञान हो सकता है या अज्ञान, और यदि वह ज्ञान है, तब यह मानना ही कहीं अधिक युक्तियुक्त और सन्तोषजनक है कि वह अपरोक्षतया ज्ञात है, यद्यपि इसके कि यह तत्पश्चात् ज्ञात बनता है। यह दृष्टिकोण तो माना ही नहीं जा सकता है कि ज्ञान अज्ञात है क्योंकि प्रथमतः तो यह मानना ही अधिकवैकल्यापूर्ण होगा कि विषय, ज्ञान के बिना स्वयं श्रेय देने ही श्रेय बन जाते हैं तथा द्वितीयतः, विचार के समग्र मतवाद इस बात को स्वीकार करने में सहमत हैं कि ज्ञान बिना साधनों द्वारा किसी अवस्था में श्रेय प्राप्त नहीं बनता है।

विषयीवाद के विरोधी विचारक इतने भयभीत प्रतीत होते हैं। यह कहने का घप भी कि ज्ञान स्वतः प्रकाशी है, बौद्ध विज्ञानवाद के साथ उसके ज्ञान विषय की प्रयोज्यता की परिकल्पना को मान्यता प्रदान करना नहीं है। विषय-जगत की प्रयोज्यता तथा ज्ञान के स्वतः ज्ञेयत्व या स्वतः प्रकाशत्व का, सिद्धान्त सादारम्यक नहीं है, तथापि इन दोनों धारणाओं की दुर्भाग्यता बहुधा आन्त किया गया है, और एक को दूसरे में अधोन्माधित रूप से उपलब्धित माना गया है। स्थिति असन्तुष्ट दुःखद है। अगर और प्रभाकर के प्रपञ्चवाद को छोड़ कर मात्र किसी भी दार्शनिक ने ज्ञान की स्वतः ज्ञेयता तथा ज्ञान की निरपेक्ष विषयीगता की दो स्वरूपतः भिन्न धारणाओं को और उनसे सम्बद्ध समस्याओं को पूर्य करने का प्रयत्न नहीं उठाया है। प्रथम धारणा, ज्ञानमीमांसाशास्त्र की समस्या की तरह, विषयों की सत्ताशास्त्रीय स्मृति की अनुत्तर धारणा से, विषय विस्तार में दृष्ट रूप से अप्रयुक्त सही होती है। यह देख पाना कठिन है कि ज्ञान के स्वतः ज्ञेयत्व के ज्ञानमीमांसात्मक सिद्धान्त का गद्य के सम्बन्ध में प्रतिपान्त मानसिक विषयीवाद के तत्त्व मीमांसात्मक सिद्धान्त से किसी भी रूप में सादारम्य नहीं किया जा सकता।

कुमारिल की स्थिति इस आँठ सादारम्य पर ही निर्भर है और इस कारण जो असंगति उनकी प्रणाली में था गई है वह यह है कि या तो ज्ञान धातुरूप से स्वतः प्रकाशक नहीं है या फिर वह धातुरूप से स्वतः ज्ञेय भी है। यह सम्भव नहीं है कि कुमारिल एक धारणा को ग्रहण कर लें और दूसरे से इन्कार कर दें। दोनों धारणाओं या तो साथ ही साथ सही होती हैं या साथ ही साथ गिर जाती हैं। स्वतः प्रकाशत्व का स्वीकार और स्वतः ज्ञेयत्व का विरोध एक साथ ही किसी भी भाँति नहीं किया जा सकता है। इस सम्बन्ध में यह जान लेना अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि कुमारिल जो भूल करते हैं, वह प्रभाकर नहीं करते। प्रभाकर कुमारिल से ज्ञान के स्वतः प्रकाशत्व के साथ ही साथ ज्ञान के स्वतः ज्ञेयत्व के सिद्धान्त का भी मान्यता प्रदान करते हैं, और इस तरह अपनी दृष्टान्त प्रणाली का एक ऐसी अंगगति का बचा लेते हैं जिससे भी कुमारिल की प्रणाली की धातुरूप प्रमाणात पहुँचा है।

स्वतः प्रकाशत्व की धीपर द्वारा धातुपना

धीपर इस चर्च के साथ प्रभाकर की धातुपना में प्रयुक्त होती है कि ज्ञान धातुरूप से स्वतः ज्ञेय नहीं होता है, तथा धेनु में जो धातुरूप से स्व ज्ञेयता कहावेगा वह नहीं होता है। उदाहरणार्थ, 'यह ध' है'

में विषयी तथा ज्ञान का नहीं, केवल विषय घट का ही प्रत्यक्ष है ।^१ प्राथमिक ज्ञान अनिवार्यरूपेण सदैव केवल विषय का ही होता है । इस प्राथमिक ज्ञान का द्वितीय ज्ञान 'मैं घट को जानना है, मैं प्रत्यक्ष किया जा सकता है, किन्तु यह मर्दव हो नहीं जाता । यह द्वितीय चेतना स्वयं तथा विषयी को उद्घाटित करती है किन्तु इसमें भी विषयी के ज्ञान द्वारा विरोधित' घट का मानसिक प्रत्यक्ष ही होता है ।^२ इस कारण, श्रीधर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि ज्ञान मूलतः तथा स्वयं अपने में स्व-चेतन नहीं है । चेतना तथा स्वचेतना दोनों को ही एक ही स्तर पर माना स्पष्टतः बहुत ज्यादा ही है । इस तरह जब कि ज्ञान की चेतना की सम्भावना से श्रीधर इंकार नहीं करते वह इसे इंकार जरूर करते हैं कि प्राथमिक ज्ञान अपनी स्वचेतना या क्षेत्र-परव को अपने माथे लिए रहता है । उनका अनुसार चेतना स्वतः ज्ञेय इस कारण नहीं है, क्योंकि हमारे पास एक भी ऐसा उदाहरण नहीं है जिसमें कि एक ही और यही वस्तु विषय और उपकरण दोनों होती हैं ।^३ दीपक भी जो कि मनुष्य द्वारा जाना जाता है और द्वारा ज्ञेय बनता है । किन्तु यह आक्षेप वस्तु स्थिति की भाँति पर आधारित है । यह तथ्य कि दीपक और द्वारा ज्ञेय बनता है, दीपक के प्रकाश को उसी प्रकार अप्रकाश मान नहीं बनाता जिस तरह कि कुछ विशेष परिस्थितियों के अभाव में सूर्य का प्रकाशित न होना उसे अ-स्व-प्रकाशी नहीं बनाता । चेतना का स्व-प्रकाशत्व, प्रत्यक्षीकरण के सामान्य मनोविज्ञान के किसी प्रतिवाद में स्थापित नहीं किया गया है, किन्तु वह बस यही घोषित करता है कि जब कभी भी चेतना या उद्भव होता है तब उसका ज्ञान भी तत्क्षण ही बिना उसे जानने की किसी अन्य मानसिक प्रक्रिया के हो जाता है । किन्तु श्रीधर पूछते हैं वह क्या है जिसका कि ज्ञान होता है ? यह कोई विषय है जिसका कि ज्ञान होता है या कि ज्ञान ही है जिसका ज्ञान होता है ? और यदि ज्ञान ही है जिसका कि ज्ञान होता है तब किसी विषय के ज्ञेय बनने के स्थान पर कहना होगा कि यह स्वयं ज्ञान ही है जिसका प्रत्यक्ष होता है ।

श्रीधर के सहज में नहा जा संपन्न है कि उनका प्रतिवाद एक अनादित्व मुक्तिवाद प्रतीत होता है क्योंकि ज्ञान कभी भी ज्ञात के विषय में भिन्न नहीं होता है । मनुष्य ज्ञान किसी न किसी विषय का ही ज्ञान है और

१ - गाय बंदसी पृष्ठ ६१

२ - गाय बंदसी पृष्ठ ६२

३ - गाय बंदसी पृष्ठ ६० ६१

अतएव ज्ञान के स्वतः प्रकाशत्व की प्रत्येक घटना भी किसी विषय के ज्ञान की ही घटना है। यीधर यही ज्ञान तथा ज्ञान के विषय में पूर्ण विभेद करते हैं, जो कि मुश्किल से ही व्यापक कहा जा सकता है। यदि, 'मैं घट को देखता हूँ' में ज्ञान का कोई भाग नहीं है, तब स्वतः घट के ज्ञान के समान अस्तित्व की प्रतिभूतियाँ हैं, जिस कि यथायथादी पूर्व स्वीकृत ही मान सेता है? श्रीहर्ष ने यथायथादी के इन्हीं सिद्धांतों में उसके सिद्धांतों का प्रतिपाद प्रस्तुत किया है। वह स्वतः ज्ञान के ही अस्तित्व की उस प्रतिभूतियों की माँग करते जिसके ऊपर कि अन्य समस्त क्रियाओं निर्भर होती हैं, यथायथादी के ही लाभ से उसका मुकाबिला करते हैं। श्रीहर्ष ने पूछा है कि यह निश्चित करने की क्या है कि ज्ञान यथायथा है और वह यथायथा क्यों नहीं हो सकता है? ज्ञान का जब कभी भी उद्भव होता है तब यह सदेह कभी नहीं जागता है कि 'क्या मैं जान रहा हूँ या 'क्या मैं नहीं जान रहा हूँ?' जिससे कि यह स्पष्ट तथा सिद्ध और प्रगट होता है कि ज्ञान स्व प्रकाशी है। उस जानने के लिए न किसी और क्रिया की अपेक्षा है, और न वह अपेक्षणी है, बल्कि उसका ज्ञान स्वयं उसमें ही निहित होता है।

स्व प्रकाशत्व की जयन्त द्वारा आलोचना

आचार्य जयन्त भट्ट की 'याव मजरी' में चेतना के स्व प्रकाशत्व पर हम सर्वाधिक तीव्र आलोचना प्राप्त होती है। उनकी आलोचना में चेतना के पर प्रकाशत्व के स्वभाव पर जो दिया गया है, तथा यथायथा अपरोगत्व की घटना के सहज का सबसे प्रमाण किया गया है, जो कि स्व प्रकाशत्व का ही उपसिद्धान्त है। इस तरह जयन्त की आलोचना को इन दोनों सीमाओं में परित्यक्त कहा जा सकता है। चेतना के स्वप्रकाशत्व का सिद्धान्त चेतना की अपरोगानुभूति के सिद्धान्त का ही सहयोगी है जिसका विशेष भी महान यथायथादी आचार्य जयन्त द्वारा उसकी उपसक्तताओं के कारण आवरण का जाता है।

जयन्त का अनुसार चेतना स्वयं की नहीं, केवल पर-वस्तुओं का ही प्रकाशित करने में समर्थ है। वह स्व प्रकाशी नहीं है। क्योंकि यह जब अन्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष करती होती है तो उस समय स्वयं का प्रकाशित नहीं करती। वह यन्त्र में उत्तम प्रकाश की भाँति है, जो किसी विषय को तो प्रकाशित करता है किन्तु स्वयं को प्रकाशित करना उसकी क्षमता में नहीं है। यथायथा के स्व प्रकाशत्व में न तो यथायथा ही है और न विषयों के ज्ञान के हेतु उत्पन्न

ज्ञान की कोई आवश्यकता ही है। भ्रांत को जिस तरह किसी पदार्थ के रंग को अभिव्यक्त करने के हेतु स्वयं प्रकाशित होना आवश्यक नहीं है उसी तरह ज्ञान को भी अपने विषय को प्रकाशित करने के लिए स्वयं प्रकाशित होना की कोई अपेक्षा प्रतीत नहीं होती है। स्व प्रकाशन पर प्रकाशन के हेतु आवश्यक नहीं है। ज्ञान का मौलिक स्वरूप स्वयं को नहीं, बल्कि केवल अपने विषय को प्रकाशित करना है।

जयन्त को इस भारतीय स्थिति का प्रत्युत्तर वेदांतवादी तथा विज्ञानवादी द्वारा पहले ही यह दिया जा चुका है कि यदि ज्ञान स्वयं ज्ञान नहीं बनता है तो उसका विषय भी ज्ञान नहीं हो सकता है। यह प्रस्तावित करना सतत वाधित है कि ज्ञान का विषय दृष्टिगोचर नहीं है। अप्रकाशित स्वयं प्रकाशित हुए बिना किसी विषय का प्रकाशित नहीं कर सकता। चक्षु का साधर्म्य दृष्टान्त उपयुक्त नहीं है, क्योंकि चक्षु का प्रकाश न तो ज्ञाता है और न ज्ञान है। चक्षु प्रकाश उसी तरह की वस्तु नहीं है जसा कि चेतना का प्रकाश (चित् प्रकाश) है। भ्रांत, पीद्गनिक दीपक, और चेतन चेतना के प्रकाश में स्पष्ट भेद करना अत्यन्त आवश्यक है। इन विभिन्न स्वरूपी प्रकाशों में भौतिक समानता के आधार पर तादात्म्य करने की भूल का कारण ही वादानुवाद में अधिकांश भ्रांति का जन्म हुआ है। चक्षु एक उपकरण मात्र है और भ्रंत यह स्वयं गुप्त रहते हुए भी किसी पदार्थ को प्रकाशित करने के प्रयोजन को पूरा कर सकती है। उससे भिन्न, दीपक केवल अंधेरे को दूर करने के क्षण में ही प्रकाश देता है जब कि यह केवल चेतना का ही प्रकाश है जो कि विषय-ज्ञान या विषय के, प्रत्यक्ष के विपरीत उस विषय को ज्ञात बनाने के क्षण में प्रकाश देता है। चित् प्रकाश इस प्रकार प्रकाश के दोष प्रकारों से मूलतः और अन्तरस्य रूप से भिन्न है। वह सचेतन प्रकाश है और उसका चक्षु या दीपक के अचेतन प्रकाश से किसी भी तरह तादात्म्य नहीं किया जा सकता है। वह, इस दृष्टि से अपूर्व और अद्वितीय है और केवल स्वयं ही अपना उदाहरण है।

यथायथादी तथा प्रत्ययवादी दोनों ने द्वारा ज्ञान के स्व प्रकाशत्व के सम्बन्ध में अपनी अपनी स्थिति का व्यक्त तथा चित्रित करने का हेतु प्रयोग में लाये गये साधर्म्य दृष्टान्तों पर एक दृष्टिमान करना महत्वपूर्ण होने के साथ ही साथ अनिवार्य भी है। वेदान्तवादी दीपक के प्रकाश, तथा यथायथादी चक्षु के प्रकाश को अपने अपने दृष्टि बिन्दु को प्रस्थापित करने के हेतु प्रयोग में लाते हैं, किन्तु सारभर का दोनों ही यह

विष्मृत कर देते प्रतीत होत हैं कि चेतना वस्तुतः इन दानों में किसी के भी प्रकार या स्वरूप की नहीं है। विवाद में यह भी बढ़ाया गुला दिया है कि दीपक या चक्षु के प्रकाशों को केवल एक विशेष ज्ञानमीमात्रात्मक विनिर्मात्र के अर्थ को ही अभिव्यक्त करने के लिए प्रयोग में लाया जाता है। प्रत्यक्षवादी द्वारा जब दीपक के दृष्टान्त को यह ठिखाने के लिए प्रस्तुत किया जाता है कि ज्ञान वा उसी तरह स्वयं होना आवश्यक है जिस तरह कि दीपक स्व प्रकाशक है, तो जयन्त इस युक्ति को आप्युक्त सिद्ध करता है। उनका कहना है कि यह साधर्म्य सदोष है, क्योंकि ज्ञान अपने विषय को उस अर्थ से विलुप्त, भिन्न अर्थों में प्रकाशित करता है जिसमें कि दीपक अपने विषय का प्रकाशित करता है। दीपक और चेतना में तालिका भेद है। प्रकाश-स्वभावी होने मात्र से दानों एक नहीं हो पाते। यह सत्य है कि दोनों ही प्रकाश स्वभावी हैं, किन्तु तब भी दोनों में मूलतः भेद है क्योंकि जब कि चेतना चेतन है तब दीपक चेतन नहीं है। चेतन अचेतन वा यह भेद अत्यन्त आन्तरिक और मौलिक है, और इस कारण हम यह युक्ति प्रस्तुत नहीं कर सकते कि जिस अर्थ विषयों को प्रकाशित करने के लिये दीपक के प्रकाश को स्वयं प्रत्यक्षीकृत होता चाहिए उसी भाँति ज्ञान को भी अपने विषयों को अभिव्यक्त करने के हेतु उनसे पूर्व स्वयं प्रकाशित होना आवश्यक है।^१ हमने ठीक विपरीत जयन्त की युक्ति के ही आधार पर काई यह सुझाव भी प्रस्तुत कर सकता था कि दीपक तथा चेतना के मध्य इस मौलिक भेद की गणना दीपक के बजाय चेतना के स्व प्रकाशत्व के पक्ष में ही अधिक होना चाहिए। किन्तु जयन्त इस युक्ति को आधार मानकर एक बिल्कुल भिन्न निष्पत्ति पर पहुँचते हैं। इस युक्ति से यह जो निष्पत्ति लेते हैं वह चेतना के स्वरूप को स्वप्रकाशी के विपरीत पर प्रकाशी सिद्ध करता है।

चेतना के स्व प्रकाशत्व के विरोध में जयन्त की द्वितीय युक्ति यह है कि हमें जगत में कभी भी किसी स्व प्रकाश स्वक्षी विषय का अनुभव नहीं होता है।^२ प्रत्यक्षवादी द्वारा जयन्त की इस युक्ति के विरोध हेतु प्रकाश तथा शब्द को इस तरह के विषयों की भाँति प्रस्तुत किया जाता है जो स्व-प्रकाशी की तरह अनुभव में आते हैं। किन्तु जयन्त इस प्रत्युत्तर का मानने को तैयार नहीं है। उनके अनुसार शब्द तथा प्रकाश किसी भी रूप में स्व प्रकाशी नहीं बने या सकते क्योंकि वे भी अपने प्रकाशन के लिए अन्य परिस्थितियों पर निर्भर होते

१ ग्याम मंजरी पृष्ठ ५४२।

२ ग्याम मंजरी पृष्ठ ५४२।

हैं। जयन्त भी स्वतः प्रकाशत्व के विरोध में धीवर के ही समान ज्ञान के मनोविज्ञान के इस तथ्य को प्रस्तुत करते हैं कि ज्ञान स्वतः प्रकाशी नहीं है क्योंकि वह भी अपने प्रकाशन में 'स्व' से भिन्न अन्य तथ्यों पर निर्भर होता है। इस तथ्य का बोध नहीं होता है। अनुगामी तथा उत्तरोत्तर ज्ञान के द्वारा केवल ज्ञान के ज्ञान का ही बोध होता है। यह अनुभव नहीं किया गया है कि चेतना के स्वतः प्रकाशत्व का सिद्धान्त भवेद्यत्वं तथा वेद्यत्वं के मध्य एक तृतीय सम्भावना के विकल्प की स्थापना मान करता है। यह प्रतिपादित किया गया है कि चेतना भवेद्य है, और न वेद्य है क्योंकि वह स्व-वेद्य है। विस्तुष्ट, स्व-चेतना की परिभाषा इस तरह करते हैं, 'भवेद्यत्वे सति अपरोक्ष व्यवहार योग्यता।' अपरोक्षत्व के कारण 'वद्य तथा भवेद्यत्वे सति व्यवहार योग्यता' के मध्य इस भेद की ही वह समावना है जिसे कि यथायथादी द्वारा इस घाव विवाद में विस्तृत कर दिया गया है।

किन्तु जयन्त ने अपरोक्षज्ञान के सिद्धान्त को भी स्व-विरोधी माना है। उनके लिए आत्मा उसी कारणवश अपरोक्षानुभूति का विषय भी नहीं हो सकती है जिस कारणवश कि वह परोक्ष प्रत्यक्ष का विषय होने में असमर्थ है। आत्मा या चेतना या तो परोक्ष प्रत्यक्ष का विषय है, अथवा वह ज्ञान के किसी भी प्रकार का विषय नहीं हो सकती है।^१

इस तरह, जयन्त प्रकाश तथा शब्द के साधर्म्यानुसार चेतना के स्व-प्रकाशत्व से भी इन्कार करते हैं। प्रकाश या शब्द जिस भाँति अपने प्रकाशन के लिए अपने से भिन्न उपकरणों पर निर्भर होने के कारण स्व-प्रकाशी नहीं है क्योंकि वह भी अपने प्रकाशन के लिए अपने से भिन्न परिस्थितियों पर निर्भर होता है। जयन्त चेतना को पर-प्रकाशी सिद्ध करने प्रयास में इस बात को विस्तृत ही दृष्टि से बाहर कर देते हैं कि चेतना के पर-प्रकाशत्व के सिद्धान्त की उपलक्षणार्थ क्या है? वह भूल जाते हैं कि यदि चेतना या ज्ञान पर-प्रकाशी है तो उस स्थिति में या तो यह मानना होगा कि अज्ञेय ज्ञान विषयों का ज्ञान करता है जो कि निरान्त अविकल्पपूर्ण एवं स्व-विरोधी है, या फिर एक ज्ञान को दूसरे ज्ञान से ज्ञेय मान कर अनवस्था बोध को स्वीकार करना होगा। यह दोनों ही विनश्य स्वीकार-योग्य नहीं हो सकते, किन्तु इनकी ओर दृष्टिपात किये बिना ही यथार्थवादी जयन्त चेतना के पर-प्रकाशत्व को प्रत्याख्य करने का प्रयास करते हैं। उनकी मुक्तियाँ इस कारण भी सदोष हैं क्योंकि यह पद, दीपक तथा चेतना के प्रकाशों के मूलतः भेद को अपने विवाद में विस्तृत ही भूल जाते हैं।

स्वतः प्रकाशत्व की रामानुज द्वारा आलोचना

आचार्य रामानुज का चेतना के स्वरूप के सम्बन्ध में अर्थस्यप्रकाशकाने कहा जाता है, क्योंकि उनके अनुसार चेतना देवन कुछ परिस्थितियों के प्रत्यक्ष ही स्वयं की प्रकाशित करती तथा स्वयं मननी है। सर्व परिस्थितियों तथा समयों के अन्तर्गत सब मनुष्यों की इमका प्रकाश नहीं होता है। वह चेतना इस अर्थ में स्वतः प्रकाशी है कि यतमात्र क्षण में स्वयं अपने द्वारा स्वयं अपने आधार के समझ, वह स्वयं अपने की अभिप्राय करती है। हवे इस स्थिति का थोड़ा विस्तार से निरीक्षण करना चाहिए। हम रामानुजभाष्य में पढ़ते हैं कि यह धारणा कि चेतना कोई विषय नहीं है, शास्त्र विषयों के लिए उस समय का उपयुक्त है जब कि वह अन्य विषयों का प्रकाशित करता होता है किन्तु सबचेतनाओं के स्वप्रकाशी से अन्वया कभी न होने का कोई निरपेक्ष नियम नहीं है, क्योंकि सामान्य अनुभव और निरीक्षण यह बताता है कि एक व्यक्ति की चेतना अन्य किसी दूसरे व्यक्ति की चेतना या ज्ञान का विषय बन सकती है। इस कारण रामानुज निष्कर्ष नत है कि चेतना कभी स्वप्रकाशी होती है और कभी नहीं होती है। स्वप्रकाश और चेतना का अस्तित्व किसी अविच्छेद्य नियम से बंधे हुए नहीं है। परिस्थिति विशेष में वह स्वयं बन सकती है और बनती है, किन्तु यदा ऐसा होना आवश्यक नहीं है।

आचार्य रामानुज की इस अर्थस्वप्रकाशकानी स्थिति की प्रतिपादित तथा धारण करना निश्चय ही कठिन है। यह कहना कि चेतना कुछ परिस्थितियों में स्वप्रकाशी नहीं होगी है, मस्तुत स्वप्रकाश के पदार्थों की पूर्णतया ही छोड़ देना है, क्योंकि कोई वस्तु उस गुण या पद का प्रत्यक्ष नहीं कर सकती है या कि स्वरूप उसका अपना नहीं होता है, और न उक्त अर्थ स्वरूप को छोड़ ही सकती है या कि उसका अपना होता है। यह बुद्धि प्रस्तुत करना कि चेतना अपने आपकी कुछ निमित्त परिस्थितियों और निमित्त समयों के अन्तर्गत प्रकाशित करती है, या तो चेतना तथा उसके अन्तर्गत के बीच के विभक्त का पूर्णतया भूमि जाना है या फिर पदार्थ 'अप' के साथ अन्तर्गत होते जाते तथा अनिवारित रूप में निरन्तर है। किसी व्यक्ति को यह चेतना या कि किसी अन्य व्यक्ति द्वारा जानी जा रही है उदा. अपने मन में एक विषय की स्थिति में उद्दिष्ट है। हम व्यक्ति की चेतना के निमित्त निमित्त है या कि उसका अन्तर्गत तथा विषय है। इन दोनों की स्थितियों

के भ्रान्त तादात्म्य व आधार पर कोई युक्ति प्रस्तुत नहीं की जा सकती । चेतना के विषयों की भाँति चेतना के एक विषय तथा दूसरे विषय में कोई भेद नहीं होता, उस समय भी नहीं जब कि चेतना के दो विषयों में से एक विषय किसी व्यक्ति की पूर्व चेतना होती है । चेतना, चेतना की तरह, अपने स्वरूप में समवेत रूप से एक समान है । चेतना की एक अवस्था तथा दूसरी अवस्था के मध्य किसी प्रकार का भ्रंतर नहीं है । चेतना की अवस्था की भाँति उसकी प्रत्येक अवस्था एक समान होती है किन्तु चेतना की एक अवस्था तथा चेतना स्वयं के बीच भेद अवश्य होता है । रामानुज की गुक्ति का दोष इस भेद को न देख पाने में ही सन्निहित है । इस भ्रन्तर को वह उस समय देखना भूल जाते हैं जब कहते हैं कि चेतना स्व प्रकाशी नहीं है क्योंकि वह तदनन्तर एक विषय की भाँति भी जानी जाती है । चेतना स्वयं अपने ही रूप में से तादात्म्य नहीं है, जैसा कि रामानुज भ्रान्तिवश समझ लेते हैं । चेतना का उसके रूप में से तादात्म्य नहीं है क्योंकि ये रूप भेद स्वप्रकाशी नहीं हैं । किन्तु चेतना तथा उसके रूप भेदों को एक समझ लेने की भूल प्राय की जाती है, क्योंकि दोनों एक दूसरे से अभिभाष्य हैं, तथा वास्तविक अनुभव में एक का दूसरे से पृथक् कमी नहीं पाया । इस अपृथक्ता के कारण ही तादात्म्य की सहज भाँति हो जाती है । रामानुज का यह कथन समझ पाना नितान्त असम्भव है कि 'यह नहीं कहा जा सकता है, चेतना चेतना का विषय बन कर, जैसे कि वह विषय बन सकती है चेतन नहीं रह सकती क्योंकि इस कथन में विश्वास का अर्थ यह होगा कि किसी की चेतना की अतीतावस्थाएँ चेतना के विषय होने के कारण चेतन नहीं होती हैं ।' यहाँ यह पर्याप्त रूप से स्पष्ट हो जाता है कि रामानुज चेतना से उसकी विषयीभूत अवस्थाओं या रूप भेदों का अर्थ ग्रहण करते हैं और इसे इन रूप भेदों की चेतना के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता । हम यहाँ चेतना के किसी विशिष्ट विषय से सम्बन्धित नहीं । हमारा सम्बन्ध और विचार का केन्द्र तो चेतना स्वयं ही है जो कि इन विषयों का विषयी है । यह कथन कि चेतना स्व प्रकाशी नहीं है । क्योंकि बाद में यह चेतना का विषय बन सकती है, उसी भाँति भ्रान्तिपूर्ण है, जिस तरह कि यह कहना कि सूर्य को प्रकाशयुक्त नहीं कहा जा सकता है क्योंकि यह अनीत में प्रकाश युक्त था तथा वर्तमान में दीवाल की छाट में प्रकाशित है और प्रत्यक्ष द्वारा नहीं केवल अनुमान से ही ज्ञान है । चेतना की कोई अतीत अवस्था चेतना का विषय बन सकती है पर इसका यह अर्थ गदापि नहीं है कि चेतना स्वयं चेतना का विषय बनती है, क्योंकि चेतना अपनी अवस्थाओं से तादात्म्य नहीं है । हमारी अनीत

अवस्थायें इस अर्थ में निश्चय ही चेतन नहीं हैं, बिना स्वयं के प्रति सत्त्व नहीं होती हैं। इसके अनिरिक्त अतीत अवस्थायें या इस दृष्टि से कोई भी अवस्था कभी चेतन नहीं होती, यह सदा ही चेतनात्मा या चेतना है जो कि चेतन होती है। इस कारण, इस सम्बन्ध में अतीत अवस्थाओं या चेतना के विषय-वस्तु का रामानुज द्वारा प्रयुक्त सन्बन्ध नितात अथहीन और अप्रासंगिक प्रतीत होता है।

रामानुज के अनुसार चेतना के स्व प्रकाशत्व का एकमात्र अर्थ यही हो सकता है कि वह वर्तमान क्षण में स्वयं अपने द्वारा स्वयं अपने ही आधार के समक्ष अपने आपको प्रकाशित या अभिव्यक्त करती है या पुनः यह कि वह स्वयं अपने द्वारा अपने ही विषय का सिद्ध करने में उपकरणात्मक है। कोई यहाँ यह प्रश्न पूछ सकता है कि 'वर्तमान क्षण में' का यहाँ क्या महत्व या अर्थ है? उससे क्या यह अर्थ अभिहित है कि चेतना उस समय चेतन होती है, जब कि वह चेतन नहीं होती है? किन्तु यह तो केवल पुनश्चिन्ता मात्र ही होगी जसे कि यह कहना कि सूर्य उस समय प्रकाशित है जिस समय कि वह प्रकाशित है, और उस समय प्रकाशित नहीं है जिस समय कि वह प्रकाशित नहीं है। या क्या उसका अर्थ यह है कि चेतना अपने भौतिक तथा अन्तरस्य स्वरूप में स्वयं अपने आधार के समक्ष अपने आपको प्रकाशित करने में समर्थ नहीं है? और तब यह प्रश्न सहज ही प्रस्तुत किया जा सकता है कि ऐसा कौन-सा विषय है जो कि किसी न किसी रूप में स्वयं अपने अस्तित्व द्वारा स्वयं अपने ही विषय को सिद्ध करने में उपकरणात्मक नहीं है? क्या इसका अर्थ यह ग्रहण किया जा कि चेतना के अनिरिक्त अर्थ विषय भी तादात्म्यक अर्थों में स्व प्रकाशी हैं।

रामानुज के लिए जगत में चेतना तथा किसी भी अर्थ पदार्थ के बीच कोई विभिन्नता नहीं है। चेतना भी पदार्थों के इस जगत् में एक पदार्थ मात्र है। वह अर्थ पदार्थों से किसी आधारभूत अर्थ में भिन्न नहीं है वरिक्त उसी प्रकार से भिन्न है जसे कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थ से भिन्न होता है। चेतना के स्वरूप से सम्बन्ध में रामानुज की यह स्थिति अत्यन्त असन्तोषजनक है। स्व प्रकाशत्व को कुछ समय के लिए स्वीकार भी करना तथा निरर्थक से उसे अस्वीकृत भी करना कदापि युक्तियुक्त नहीं है। इस सम्बन्ध में रामानुज की स्थिति अत्यन्त आक्षेपित भगवत्पूजार्थों की स्थिति से भी कहीं अधिक असंगत और अयुक्तियुक्त है। क्योंकि, चेतना यदि केवल वर्तमान क्षण में ही

प्रकाशित होती है तथा किसी भी अन्य विषय की भाँति स्वयं का एक विषय हो सकती है, तब उसे वस्तुतः किसी भी अचेतन विषय से भिन्न नहीं कहा जा सकता है। हम जब यह स्मरण करते हैं कि रामानुज न तो अपरोक्ष ज्ञान (अपरोक्षानुभूति) की सम्भावना में और न आत्मा के भौतिक अस्तित्व में ही विश्वास करते हैं, तब यह देख पाना निश्चय हो अत्यन्त कठिन हो जाता है कि वह अपने सिद्धांतानुसार, ज्ञान के ज्ञानों के अनवस्था दोष से, या आत्मा को जड़ स्तर पर लाये बिना कैसे बच सकते हैं, जिनमें से कि कोई भी स्थिति उन्हें स्वीकार्य नहीं हो सकती है।

स्व प्रकाशत्व तथा चेतना की निरपेक्ष अपरोक्षता

चेतना के स्वरूप की स्वयं प्रकाशत्व की धारणा उसके अपरोक्षत्व से निकटता से सम्बंधित है। अपरोक्षत्व अनुभवमूलक या तार्किक विचार का लक्षण नहीं है। चेतना के स्वतः प्रकाशत्व की अस्वीकार करने वाला सिद्धान्त, अनिवाध्य रूप से निषेध की धार भी ले ही जाता है। इस कारण चेतना के स्वतः प्रकाशत्व तथा अपरोक्षत्व की धारणाएँ को अयो-याधित कहा जा सकता है और उनका एक साथ चेतना आवश्यक है। हम साधारणतः अस्तित्व तथा ज्ञान, या किसी विषय और उस विषय के ज्ञान में विभेद करते हैं। किन्तु अनुभवातीत या अपरोक्ष चेतना विषयी और विषय, तथा ज्ञान और अस्तित्व के इस विभेद की समानरूपेण ही आधार भूमि है। अपरोक्ष रूप से अनुभूत चेतना के अन्तर्गत सबभेद समाहित हैं। उसमें ही ज्ञान और अस्तित्व या विषयी और विषय के भेद भी विलीन होते हैं। चेतना के इस अप्रत्यक्ष तथा अद्वितीय स्वरूप की ही, जिसमें कि जानना ही होना, तथा अस्तित्व ही होना ही जात होना है, और जिसमें ज्ञाता तथा ज्ञात, या ग्राहक तथा ग्राह्य के मध्य कोई भी मध्यवर्ती कड़ी नहीं है, उसका निरपेक्ष अपरोक्षत्व कहा जा सकता है। यहाँ चेतना को एक ही साथ साथ स्व प्रकाश तथा अपरोक्ष विद्योपित करके व्यक्त किया जाता है। प्रकाश के इस धार्यान्तिक सिद्धान्त की अपनी स्व अभिव्यक्ति के लिए किसी अन्य प्रकाश की अपेक्षा तो होती ही नहीं है साथ ही स्व ज्ञेयत्व का उसका अनुभव पूर्णरूपेण अपरोक्ष भी होता है जिससे अन्तर्गत कि विषयी और विषय, तथा ज्ञाता और ज्ञेय का कोई विभेद नहीं होता है। प्रकाशन उसका स्वरूप कम है। वह उसमें बाहर से नहीं आता। प्रकाशत्व फिर उसका स्वरूप सादात्म्य है। इस स्व प्रकाशी परम सिद्धान्त का अनुभव इन्द्रियानुभूति से नहीं किया जा सकता है। यह नहीं कि उसकी अनुभूति ही

नही होती है, बल्कि यह कि उसकी अनुभूति अपरोक्ष होती है। इन्द्रियाँ नहीं अपरोक्षानुभूति उनके ज्ञान का मार्ग है। 'अनिन्द्रियगोचरत्वे सत्यपरोक्षत्वान् ।

अपरोक्ष रूप से अनुभूत आत्मा, जिसमें कि विषयी और विषय तथा ज्ञान और अस्तित्व के संबन्ध विराजित हो जात हैं, स्वाधार पर अस्तित्ववान् एक पथाय सत्ता है। वह स्वतंत्र है और अपने अस्तित्व के लिए किसी की अपेक्षा नहीं रखती। किसी अन्य विषय की अनुपस्थिति में भी वह स्व प्रकाशित रूप से उसी तरह अस्तित्व में रहती है, जिस तरह कि सूर्य उससे प्रकाशित होनेवाले विषयों की अनुपस्थिति में भी प्रकाशवान् बना रहता है। इस तरह स्व प्रकाशत्व अपरोक्षत्व भी है, क्योंकि जो अपनी अभिव्यक्ति के लिए किसी अन्य वस्तु पर निर्भर नहीं है, वह बिना किसी की मध्यस्थता के अस्तित्व में भी बना रहता है क्योंकि यथाय में केवल स्व दीप्तिमय आत्मा के अतिरिक्त और किसी का कोई अस्तित्व ही नहीं है। इस तरह यह कहना कि आत्मा स्व प्रकाश है, इस बयान के ही समसुत्य है कि वह अपरोक्ष है।

यह सत्य है कि चेतना साधारणतः ज्ञाता तथा ज्ञेय के मध्य सम्बद्ध सूचित करनेवाला एक पद प्रतीत होती है, किन्तु थोड़ा सा ही विमर्श यह स्पष्ट कर देता है कि सम्बन्धों की चेतना भी वस्तुतः सम्बन्धहीन चेतना है, जो कि विद्युत् की धारा की भाँति एक साथ ही एक अविभाज्य एकता के रूप में प्रवाह बनती है। यह भी यह सत्य है कि एक ही पन्था विषयी और विषय दोनों नहीं हो सकता है। किन्तु जिस तथ्य पर यहाँ बल दिया जा रहा है वह यह है कि पारमार्थिक रूप से चेतना को न विषयी होना आवश्यक है और न विषय, और फिर भी वह स्वयं एक, समग्र, तथा अविभेदनीय प्रकाश है।

स्व प्रकाशत्व तथा रहस्यवाद

प्रत्ययवाद द्वारा चेतना के स्व प्रकाशत्व के सिद्धांत को इसके प्रपूर्व एवं अद्वितीय स्वरूप को सिद्ध करने के हेतु मायता प्रदान की गई है जो कि किसी भी जड़ विषय के स्वरूप से समग्ररूपेण भिन्न है। चेतना का स्वरूप विश्व के किसी भी अन्य पन्था के समान नहीं है। वह मूलतः स्वदीप्तिमय है, और केवल अपने ही समान है। चेतना का यह स्वयं ज्ञानि स्वरूप यथार्थवादी को स्वीकार नहीं होता है। वह उसे प्रत्ययवादी द्वारा प्रदत्त अद्वितीय श्रेष्ठत्व के भयन से उतारकर विश्व के अन्य पदार्थों के साथ समानता के तल पर प्रतिष्ठित करना चाहता है। इस कारण यथार्थवादी की दृष्टि में चेतना अद्वितीय नहीं है। वह भी पदार्थों के इस जगत् में एक पदार्थ मात्र है।

चेतना के स-त प्रकाशत्व की धारणा में रहस्यवाद अवश्य ही प्रत्ययवाद के समथन य है। उन दोनों की दृष्टि में चेतना का स्वरूप स्वय-ज्योति है। उसके पूरा अपरोक्षत्व के सम्बन्ध में भी दोनों सहमत हैं। रहस्यवाद ने भी स्वानुभव के अपरोक्षानुभूतिमय स्वरूप तथा ज्ञान के स्वतः प्रकाशत्व पर सदब-ही जोर दिया है। किन्तु इस विद् पर प्रत्ययवाद तथा रहस्यवाद दोनों के यथार्थवादी दृष्टिकोण के समान रूप से विरोध में होने के कारण ही यह अनु-मित नहीं होता है कि प्रत्ययवाद और रहस्यवाद अनिवार्यतः एक और समान; हैं। उन दोनों में इस तरह की कोई एकता नहीं है। चेतना के स्व-प्रकाशत्व तथा अपरोक्षत्व के सम्बन्ध के पूर्वगामी विचार ज्ञान त्रिधा में उपलक्षित ज्ञान, और चेतना के स्वभाव की परीक्षा पर आधारित है, और उनकी समानता के कारण यह कदापि नहीं समझना चाहिए कि उनमें रहस्यवाद से प्रत्ययवाद की भ्रम-यिन्दुओं पर ही किसी प्रकार की अनिवार्य सहमति समाहित है। किन्तु रहस्यवाद से यदि तात्त्विक विचारणा की अत्यधिकता में अविश्वास का भ्रम ग्रहण किया जाय तब अपरोक्ष ज्ञान का प्रत्ययवादी सिद्धान्त निश्चय परम यथार्थ की अपरोक्षानुभूति के रहस्यवादी रूप के अस्पष्ट निष्कर्ष प्राप्त होता है। रहस्यवादी रूप तात्त्विक विचार के प्रति अत्यन्त अविश्वास से भरा हुआ है, क्योंकि वह विषयी और विषय तथा ज्ञान और अस्तित्व के विभेद द्वारा ही यथार्थ को जानने का प्रयत्न करता है, जब कि भेदहीन सत्य को भेद की विधि के द्वारा कभी भी नहीं जाना जा सकता है। प्रत्ययवाद और रहस्यवाद, या परम चेतना या परम यथार्थ की अपरोक्षानुभूति के इस उभय विन्दु पर ही मिलत होता है और दोनों ही अस्तित्व तथा ज्ञान की एकता या तादात्म्य को स्वीकृति प्रदान करते हैं, किन्तु जबकि रहस्यवाद अस्तित्व की, प्रतिष्ठा से इस तादात्म्य को प्राप्त करता है, प्रत्ययवाद ज्ञान की प्रस्थापना से इसी सत्य को पाता है। अस्तित्व और ज्ञान का दोनों की ही दृष्टि में अन्वेष है किन्तु एक जबकि अस्तित्व पर बल देता है तब दूसरा ज्ञान पर बल देता है।

इस कारण यह समझ लेना आवश्यक है कि स्वतः प्रकाशत्व का दृष्टिकोण आवश्यक रूप से रहस्यवादी नहीं है। इसका यहाँ समस्त ज्ञान स्थितियों की एवं आधारभूत ज्ञानमीमासात्मक पूर्वमान्यता के रूप में ही प्रतिपादन किया गया है।

चेतना का स्वयं भू स्वरूप

ज्ञातारम्भ सम्बन्ध मौलिक रूप से अद्वितीय तथा स्वयंभू है। उसे स्व रूप सम्बन्ध कहा गया है। इस अप्रुव सम्बन्ध की परिभाषा इस प्रकार की गई है, वह सम्बन्ध जिसका अस्तित्व उस स्थिति में भाव्य होना चाहिए जहाँ सुनि-

चिन्तित ज्ञान या निर्णय विशिष्ट ज्ञान समवाय या सयोग के अथ सम्बन्धों के न तो स्वयं अपने आपमें पौद्गलिक विषय है, और न मात्र मानसिक अवस्थिति है । यह ज्ञात विषय का सत्व या स्वरूप या क्या है । वह अथ सम्बन्धों से नितान्त भिन्न है और केवल स्व समान ही है । उसका स्वरूप काल प्रसर तथा कार्य वारणत्व के सम्बन्धों के अनुरूप नहीं है । वह किसी भी ज्ञान, अन्तर विषयगत या अन्तर विषयीगत सम्बन्ध से भी पूरणरूपेण भिन्न तथा पृथक् है । ज्ञान का सम्बन्ध एक मौलिक और आधारभूत सम्बन्ध है और इस कारण स्वयं उसके प्रतिरिक्त और किसी अथ सम्बन्ध से उसका वयन नहीं किया जा सकता ।

आचार्य उदयन ने प्रतिपादित किया है कि ज्ञान और उसके विषय के मध्य स्वरूप-सम्बन्ध का सम्बन्ध होता है जिसके कारण कि प्रथम विषयी और उत्तरोत्तर विषय होता है । ज्ञान और उसके विषय के मध्य आचार्य कुमारिल द्वारा प्रस्तावित ज्ञातता के रूप में किसी मध्यवर्ती यथार्थ का कोई अस्तित्व नहीं होता । ज्ञान और उसके विषय के मध्य का स्वभाविक सम्बन्ध, जिसके कारण कि प्रथम उत्तरोत्तर का प्रत्यक्ष करता है, विषयकता कहलाता है, जो कि ज्ञान और उसके विषय के बीच स्वरूप सम्बन्ध का निर्माण करता है । हरिदास भी घोषित करते हैं कि स्वरूप सम्बन्ध का एक विशेष सम्बन्ध ज्ञान और उसके विषय के सम्बन्ध का निर्धारित करता है ।

निष्कर्ष

चेतना के स्वतः प्रकाशत्व का प्रश्न प्रमुखतया दो कारणों से महत्वपूर्ण है । प्रथम कारण यह है कि चेतना के स्वतः प्रकाशत्व के सिद्धान्त का विकल्प ज्ञान के ज्ञानों की अनन्त श्रृंखला है, जिस स्थिति में कि भवस्या दोष के अनिष्ट से बच पाना सम्भव नहीं होता है । इस से बच पाने के हेतु चेतना को केवल पर प्रकाशी ही नहीं बल्कि स्वरूपतः स्व प्रकाशी मानना आवश्यक हो जाता है । उसे अपनी स्व अभिव्यक्ति में किसी भी अथ उपकरण, वर्तक, या क्रिया की अपेक्षा नहीं होनी चाहिए । चेतना को स्व प्रकाशत्व के स्तर से मात्र पर प्रकाशत्व के स्तर पर उतारना, वस्तुतः ज्ञान या किसी विषय का प्रत्यक्ष को ही असम्भव बताना है । स्व-दीप्तिमय या स्वयं-ज्योति प्रकाश की तरह यह चेतना के स्वरूप की अद्वितीयता ही है जो कि उसे जगत् में किसी भी अथ वस्तु से पृथक् निर्दिष्ट करती है तथा वस्तुओं के प्रजातन ॥ उसे

१ ग्याय कोश भीमाचार्य ।

२ इण्डियन फिला- राधाकृष्णन् जिल्द २, पृष्ठ १२४ ।

३ ग्याय 'बुद्धिमाजित' हरिदास टीका ४२३४ ।

सर्वोत्तम स्थान पर प्रतिष्ठित करती है। उसकी इस प्रकार की अप्रवृत्ता का निरर्थक, वस्तुतः परोक्षरूप से स्वयं उसके अस्तित्व को ही अस्वीकार करने के बराबर है।

चेतना के स्वतः प्रकाशत्व की समस्या की महत्ता का द्वितीय कारण यह है कि चेतना अत्यन्त आधारभूत यथार्थ है। वह वह है जिसके समक्ष कि सबको प्रत्यक्ष होना पड़ता है। इस अर्थ में वह परम यथार्थ है। वह स्वयं अपने या किसी अर्थ के समक्ष उसी भाँति प्रदर्शित नहीं की जा सकती। जैसे कि शेष सब उसके समक्ष प्रदर्शित होता है। उसे ज्ञाता तथा ज्ञात, विषयी और विषय के व्यावहारिक भेदों में विभक्त नहीं किया जा सकता। उसके अस्तित्व के लिए स्वयं उसके अतिरिक्त और किसी की अपेक्षा नहीं है। वह स्वयं सिद्ध है। वह समस्त अभिव्यञ्जना का स्रोत तथा सार है। उसका स्वरूप चिरन्तन साक्षी जसा है तथा वह अपने ही प्रकाश में द्वाश्वतरूप से दीदीप्तमान रहती है। इस अद्वितीय यथार्थ, परम चेतना का ग्रहण केवल अपरोक्षानुभूति में ही सम्भव होता है। वह अद्वय है और अपरोक्ष ज्ञान के प्रकाश में उसका स्वबोध होता है।

प्रत्ययवादी दर्शन के लिए चेतना की स्वतः प्रकाशत्वा की धारणा इस कारण आधारभूत है क्योंकि चेतना को यदि स्वरूपतः स्वयज्योतिः स्वीकार नहीं किया जाता। तो उससे अनिवार्यतः यथार्थ की एक ऐसी तरवमीमांसी अनुसरित होती है जिसमें कि चेतना के सिद्धान्त को सत्तामीमांसारमक रूप से स्वतन्त्र तथा स्वनिर्भर और नानमीमांसारमक रूप से अप्रवृत्त और विशेषाधिकारी स्थिति प्राप्त नहीं हो सकती है। प्रत्ययवादी दर्शन के लिए चेतना का अपरोक्षत्व भी आवश्यक है और उसकी सिद्धि भी चेतना के स्वतः प्रकाशत्व के सिद्धान्त से स्वभावतः हो जाती है। चेतना के स्वतः प्रकाशत्व वा अर्थ ही चेतना का अपरोक्षत्व है। इस तरह स्वतः प्रकाशत्व से ज्ञान या चेतना की अपरोक्षानुभूति का सिद्धान्त भी अनुगमित हो जाता है। प्रत्ययवाद के लिए अपरोक्षत्व का अर्थ है। विषयी और विषय के उस विभेद का खोजना जिसके कारण परम यथार्थ हमारी दृष्टि से ओझल बना रहता है। इस अपरोक्ष अनुभूति या ज्ञान में स्वसत्ताधिकारी, एकात्मक, तथा भेदातीत चेतना का प्रकाशन होता है जो कि स्वयज्योति तथा समग्र अनुभव और ज्ञान में प्रकाशत्व का अपूर्व एवं अद्वितीय आधारभूत सिद्धान्त है।

पंचमाध्याय

चेतना का मनोवैज्ञानिक स्वरूप

समस्या को स्वविरोधी स्थिति

इस अध्याय का उद्देश्य स्वचेतना की समस्या की परीक्षा करना है। यह परीक्षा यह जानने के लिए आवश्यक है कि स्वचेतना के बहुसंख्यक सिद्धांत किस प्रकार एक एकात्मक तथा अविभेदी चेतना की निष्पत्ति की ओर ले जाते हैं। चेतना की समस्या में कुछ स्वविरोधी तथ्य अभिहित हैं, जिनके कारण कि समस्या न इतना जटिल, विवादग्रस्त और असमाधानीय प्रतीत होनेवाला रूप ग्रहण कर लिया है। इस अध्याय में प्रयासित विवेचन में यह दिखाने का प्रयत्न किया गया है कि चेतना की समस्या में कम से कम दो कठिनाइयाँ आवश्यक रूप से सन्निहित हैं। यह कठिनाइयाँ निम्न हैं: (१) चेतना के ज्ञान के ज्ञाना की अनन्त श्रृंखला के कारण पैदा हुई अनवस्था दोष की कठिनाइयाँ, तथा (२) विषयी-चेतना की विषय में परिवर्तित हो जाने की कठिनाई। यह कहा गया है कि प्रत्ययवाद या यथाथवाद, किसी की भी परि कल्पना के आधार पर इन कठिनाइयों को पराजित नहीं किया जा सकता। इस कथन में यह ध्वनि स्पष्ट है कि स्वचेतना की समस्या एक छद्म समस्या है तथा विषयी, जो विषय की भाँति जानने, का प्रयास सबका अनुचित है। आत्मा वस्तुतः स्वचेतन तथा स्वप्रकाशित है, किन्तु फिर भी वह स्वयं अपने में ज्ञाता और ज्ञात के किसी विभाजन के लिए उत्तरदायी नहीं होती है। यथाय आत्मा ज्ञान के किसी विषय की भाँति, कभी ज्ञात नहीं बनती है और वह मनोवैज्ञानिक आत्मा जो कि ज्ञात बनती है, यथाय आत्मा नहीं होती है। यथाय आत्मा का स्वरूप केवल विषयी का है और इसलिए ज्ञान के विषय में वह कभी भी परिवर्तित नहीं हो सकती है। इसमें एक तथ्य और भी हमें प्राप्त होता है कि वह जो ज्ञात बनता है, उसे किसी भी स्थिति में यथाय आत्मा नहीं माना जा सकता है। इस तरह स्वचेतना की समस्या की व्यापक और निष्पक्ष परीक्षा के हेतु, हम उन सभ्रमों से अपने आपको सचेत रखना अत्यन्त आवश्यक है जो कि स्वचेतना के पद के आसपास पराजित हो गये हैं।

स्वचेतना का पद प्रायः अनिश्चित रूप से एकाधिक अर्थों में प्रयुक्त किया जाता है, और इसीलिये इसके अर्थ की अनिश्चितता के कारण बहुत सी अनावश्यक उलझन पैदा हो गई हैं। इसका प्रमाण अन्तर्निरीक्षण में उपस्थित विषय की भाँति आत्मा की चेतना के लिए दिया जा सकता है, जिसका अर्थ है कि यह अनुभवभूत अहं जीव, या ज्ञाता के लिए प्रयुक्त हो सकता है जो कि अन्तर्निरीक्षण की क्रिया में विकल्परूप से अनुभव या विषयी तथा विषय दोनों ही होता है। इसी तरह यह अनुभवातीत तथा विद्युद्ध आत्मविषय दोनों ही होता है। इसी तरह यह अनुभवातीत तथा विद्युद्ध आत्मचेतना का प्रतीक भी हो सकता है, जो कि यद्यपि ज्ञान की किसी क्रिया में विषय की तरह ज्ञात नहीं होती है तथापि उससे अस्तित्व का परम विषयी और समग्र ज्ञान में अतमाविति पूर्वकल्पना की भाँति बोधानुभव अवश्य होता है। इसी तरह चेतना भी परम तत्त्व-भोमासारमक चेतना का प्रतीक हो सकती है, जो कि अपरिषत्तीय और चिरन्तन है या कि मनावैज्ञानिक और परिषत्तनशील चेतना का प्रतीक भी हो सकती है जिसका कि निरन्तर उद्भव तथा अनुद्भव होना रहता है। परम चेतना या ज्ञान विषय में परिणत नहीं किया जा सकता, तथा मनावैज्ञानिक चेतना स्वयं चेतना नहीं है। यह चेतना की विषय वस्तु मात्र है। चेतना के इन विभिन्न प्रयोगों के कारण यह ध्यात में रहना अत्यन्त आवश्यक है कि जहाँ वे प्रयोग में हम पद के एक अर्थ से दूसरे अर्थ पर तो गड़ी चल जाते, जहाँ कि कुछ शक्तियों के साथ वस्तुतः घटित हो चुका है।

औपनिषदिक दृष्टिकोण

समग्र ज्ञान के लिए आधारभूत तथा परम पूर्वकल्पना की तरह आत्मा का औपनिषदिक सिद्धान्त निश्चय ही सुप्रसिद्ध है। उपनिषदों के अनुसार आत्मा निरूपेण ज्ञाता है, जो कि किसी विषय की भाँति जग नहीं बन सकता है। इस कारण उसे निष्कण^१ माना गया है। मनस द्वारा उसका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता।^२ यह प्रमत्त वास्तव और कार्य-कारण की संपत्ति के प्रतीक है जिनकी कि वचन व्यावहारिक जगत् के लिये सर्वांगी होती है। यह स्वयं सबवस्तुओं का ज्ञाता है। यह परम विषयी है और इसलिये विषय की भाँति जग नहीं है। गृह्यार्थक का अर्थ न पूरा है कि स्वयं

१ उपनिषद् ३ १५।

२ वे १ ५ तथा ३ १२ तैत्तिरीय ३ ६ १।

ज्ञाता को किस भाँति ज्ञात किया जा सकता है ?^१ यह बुद्धि के द्वारा ज्ञात नहीं बन सकता, क्योंकि बुद्धि स्वयं उसके ही कारण गतिमय होती है।^२ यह विचारक है, किन्तु विचार नहीं है।^३ यह साक्षी है, द्रष्टा है और ज्ञाता है।^४ और अन्ततः, यह सबज्ञाता 'प्रमा' है। उसमें ही सारे सम्बन्ध निहित हैं।^५ यह विभेद आदि द्वैत के पार है। इस तरह, यह अपने स्वभाव से ही, ज्ञान का विषय बनने में असमर्थ है। तथापि, यह ध्यात नहीं है, क्योंकि जसा कि ऋषिवाक्य है कि 'यह आत्मा आध्यात्मयोग' के द्वारा 'प्रत्यगारमा' की भाँति ज्ञेय है तथा पवित्र हृदय में उसकी अनुभूति की जा सकती है।^६ उसकी अनुभूति अति बौद्धिक भक्तसाक्षी या 'प्रज्ञा' के द्वारा हो सकती है।^७ इस तरह परम आत्मा यद्यपि ज्ञान के समान भय में प्रमेय की भाँति तो ज्ञेय नहीं है, किन्तु फिर भी उसे अज्ञेय नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उच्चतर प्रज्ञा के द्वारा उसकी अनुभूति होती है और वह ज्ञेय बनती है।

आचार्य शंकर का अद्वैत दृष्टिकोण

शंकर के अद्वैतवाद के अनुसार पूरा तथा सबव्यापक चेतना की ही एकमात्र सत्ता है, जो कि बाह्य या आन्तरिक किसी द्वैत या विभेद से हीन एकान्तरूप स्थित है। ज्ञाता तथा ज्ञेय के सम्पूर्ण विभेद केवल व्यावहारिक यथाथ वे जगत से ही सम्बंधित है। निश्चेतन चेतना की अनुभूति व्यावहारिक भेद की इन सर्जियों के अन्तर्गत नहीं होती। इस अनुभूति को ब्रह्मानुभव कहा जा सकता है। शंकर की दृष्टि में ब्रह्म की चेतना के समान स्वचेतना जैसी कोई वस्तु नहीं है। आत्मा उसी तरह अपने को जान नहीं सकती, जिस तरह कि अग्नि स्वयं को जता नहीं सकती। वह ज्ञान का विषय नहीं बन सकती।^८ यह मानसिक या बौद्धिक प्रत्यक्ष का भी विषय

१ बृहदारण्यक २. ४. १४।

२ बृहदारण्यक ३. ४. २।

३ बृहदारण्यक ३. ८. ११।

४ प्रश्न, ६. ५।

५ छांदोग्य ७. २४. १।

६ कथा, २. १२।

७ मुण्डक ३. १. ८।

८ कथा, शांकर भाष्य २. २४।

९ बृहदारण्यक, २. ४. १४।

नहीं है।^१ वह प्रत्यक्ष का विषय इस कारण नहीं हो सकती, क्योंकि वह स्वयं अपने को ही 'ज्ञाता' तथा 'ज्ञेय' में विभाजित नहीं कर सकती है।^२ तथापि उच्चतर अनुभूति में उसका प्रत्यक्ष किया जा सकता है।^३

पश्चात्कालीन अद्वैतवादियों का दृष्टिकोण

वाचस्पति मिश्र के अनुसार अन्तरस्थ आत्मा केवल उस समय ही ज्ञात बनती है जबकि वह 'जीव' की स्थिति में बद्ध होती है।^४ इस स्थिति में ही उसे ज्ञेय कहा जा सकता है। उन्होंने कहा है कि 'जीव की भाँति ही वह ज्ञाता है वस्तु है और 'भोक्ता' है किन्तु 'चिदात्मा' की भाँति वह स्वचेतना का विषय नहीं है।^५

गोविन्दानन्द ने वाचस्पति मिश्र के दृष्टिकोण का समर्थन किया है। उनके अनुसार भी स्वचेतना में जा प्रत्यक्ष होता है वह सक्रिय 'जीव' है।^६ परम आत्मा स्वयं उसमें गम नहीं बनती है। वह गैर प्रत्यक्ष से ज्ञात है।

अप्यय दीक्षित का विश्वास है कि 'जीव' मानसिक रूपावस्थाओं से निर्धारित होकर स्वचेतना के विषय की भाँति प्रत्यक्ष होता है और ग्रहणार द्वारा उपाधित होकर ज्ञाता विषयी की तरह ज्ञान में जाता है। इस तरह स्वयं आत्मा के प्रत्यक्षीकरण में किसी प्रकार का स्वविरोध मानने का कोई कारण नहीं है।^७

पद्मपाद का दृष्टिकोण अप्यय दीक्षित के विपरीत है। उन्होंने विषय और विषयी के मध्य आधारभूत विभेद की बनावट आत्मा द्वारा उसके स्वप्रत्यक्ष में स्वविरोध के आरोप को उठाया है। उनके अनुसार विषय का स्वस्व 'दम्भ' का है जबकि आत्मा का स्वरूप अनिदम्भ का है, और इसका कारण आत्मा स्वयं अपने को अभी नहीं जान सकती है। स्वचेतना का विषय यथाय आत्मा नहीं बल्कि केवल 'ग्रहणार' ही होता है।^८

१ बृहदारण्यक, ३. ८. १।

२ तैत्तिरीय २. १. १।

३ शंकर भाष्य ३. २. २४. २३।

४ नामती १. १. १।

५ नामती १. १. ४।

६ र. प्रभा २. ३. ३२।

७ पद्मपादिका।

८ विवरणप्रमेयसंग्रह।

नहीं बन सकती। यह अपने आपको 'राजस' तथा 'तामस' से अनिश्रित हुए 'तत्त्व' में अपने ही प्रतिबिम्ब के द्वारा असाधारण प्रज्ञा, (प्रतिभा ज्ञान) से जान सकती है। इस तरह, विद्युदात्मा जहाँ अनुभवमूलक आत्मा को जान सकती है, वहीं अनुभवमूलक आत्मा विद्युद का नहीं जान सकती है।

आत्मा के ज्ञान के लिए साध्ययोग धारणा के इस विवेचन से स्पष्ट है कि आत्मा के विषयी और विषय दोनों होने में प्रत्यक्ष स्वविरोध है। यह भी प्रगट ही है कि एक दृढवादी तत्त्वमीमांसा में प्रतिबिम्ब का सिद्धांत स्थिति को किसी भी रूप में अधिक विकसित स्तर पर नहीं लाता है क्योंकि या तो आत्मा की वस्तुतः कोई स्वचेतना नहीं होती है जोकि स्वरूप से 'द्रष्टा' और केवली' है या फिर एक भ्रामक प्रतिबिम्ब आत्मा की चेतना होती है। वाचस्पतिमिश्र इस विरोध से यह कहकर बचने का प्रयास करते हैं कि जबकि अनुभवातीत या परम आत्मा स्वप्रत्यक्ष का 'विषयी' है तब अनुभवमूलक आत्मा केवल स्वप्रत्यक्ष का विषय है।^१ किंतु यह तो वस्तुतः यही प्रतिपादित करना है कि आत्मा, सब जानानुभव में सन्निहित एक विषय की भाँति केवल अनुभवातीत रूप से ही ज्ञात होता है, और एक विषय की भाँति उसका प्रत्यक्ष कभी सम्भव नहीं है। साध्य योग के अनुसार वस्तुतः स्वचेतना असम्भव होनी चाहिये, क्योंकि आत्मा या तो अनुभव की एक अवस्था विषय में, जिससे कि वह अपने मौलिक तथा विद्युद रूप में नहीं जाना जा सकता है, भ्रामकरूप से बुद्धि के रूपान्तरों से उसका तात्पर्य कर लाता है, या फिर बुद्धि के रूपान्तरों से उसका तादात्म्य नहीं होता और तब इस असादात्म्य की अवस्था में किसी भी ज्ञान या अनुभव की कोई सम्भावना शेष नहीं रह जाती है। इस तरह विषयगत और अनुभवमूलक चेतना के क्षेत्र में 'स्वचेतना' का उद्भव 'द्रष्टा' और 'दृश्य' के स्वरूपों के मध्य भाँति के कारण होता है।^२ वह जो 'देखा जाता है, वह द्रष्टा का स्वरूप नहीं होता है और वह जो द्रष्टा का स्वरूप होता है उसे 'देखा' नहीं जाता है। हमें पूछना चाहिये कि स्वप्रत्यक्ष में क्या यह 'बुद्धि' है जो आत्मा को जानती है, या आत्मा है, जो स्वयं अपने को जानती है? प्रथम विकल्प सम्भव नहीं है क्योंकि 'बुद्धि' अचेतन है, तथा द्वितीय स्वविरोधी है। विज्ञानभिक्षु का दृष्टिकरण जिसके अनुसार कि आत्मा को जाना जा सकता है, और साथ ही उसके 'ज्ञाता' तथा ज्ञेय दोनों इन के स्वविरोध से भी बचा जा सकता है, ध्याम तथा वाचस्पति के दृष्टिकोणों के

विपरीत पड़ता है जो कि विशुद्धात्मा को प्रत्यक्षीकरण का विषय नहीं, सरव केवल विषयी ही मानते हैं।^१ व्यास और वाचस्पति का दृष्टिकोण ही परम्परागत साध्ययोग दृष्टि के अनुकूल प्रतीत होता है क्योंकि विज्ञान भिक्षु की धारणा साध्ययोग दर्शन के 'दृश्य' तथा 'द्रष्टा' के विभेद के प्रतिबल पड़ती है।^२

आचार्य प्रभाकर का दृष्टिकोण

प्रभाकर के अनुसार, 'सर्वित्' चूँकि त्रिपुटी-स्वभाव है, इसलिए ज्ञान की प्रत्येक क्रिया में आत्मा का ज्ञान भी आवश्यकरूप से होता है, क्योंकि स्व प्रकाशी ज्ञान केवल अपने को ही प्रकाशित नहीं करता बल्कि अपने आधार, आत्मा को भी उसी भाँति अभिव्यक्त करता है जिस तरह कि दीपशिक्षा अपने साथ अपनी वातिवा को भी प्रकाशित करती है।^३ प्रभाकर की दृष्टि में आत्मा तथा ग्रहकार के बीच किसी प्रकार का भेद नहीं है। वे दोनों तादात्म्यक हैं। इस कारण आत्मा की स्वचेतना में भी किसी प्रकार के विरोध के भवसर की कोई सम्भावना नहीं है। क्योंकि जब वही भी आत्मा ज्ञान बनता है, तब वह एक विषय की तरह नहीं बल्कि किसी विषय के प्रकाशन की क्रिया में 'त्रिपुटी सर्वित्' द्वारा एक विषयी के रूप में अनिवार्यतः प्रकाशित होकर ज्ञान बनता है। आत्मा को ज्ञान के विषय की भाँति नहीं, बल्कि केवल विषयी की भाँति ही जाना जा सकता है।^४ प्रभाकर की यह स्थिति उस सीमा तक अपेक्षाकृत गंभीर है, जहाँ तक वह न इस वधार्यवादी दृष्टिकोण को स्वीकार करती है कि आत्मा एक विषय की तरह ज्ञात बनती है न कि इस अद्वैत दृष्टिकोण को कि वह स्वप्रकाशित है। यह प्रतिपादित करने कि ज्ञान की क्रिया में अनिवार्य रूप से सन्निहित विषयी की तरह तथा उसके द्वारा ही आवश्यक रूप से प्रकाशित होकर आत्मा ज्ञात बनती है, प्रभाकर मध्यम मार्ग को ग्रहण करते हैं। किन्तु अन्ततः यह स्थिति भी स्वज्ञान की कठिनाइयों को हल करने में असफल हो जाती है क्योंकि इस तरह ज्ञात आत्मा, तथा विषय की भाँति ज्ञात आत्मा में मुश्किल से ही कोई विभेद किया जा सकता है।

१ योगवाटिका ३.३५।

२ विवरणप्रमेयसंग्रह पृष्ठ ५३।

३ विवरणप्रमेयसंग्रह पृष्ठ ५६।

४ मुहूर्त्ती पृष्ठ १५।

को आत्मा रहने के लिए बिना कभी किसी विषय में परिणित हुये ही सदा विषयी बना रहना अत्यन्त आवश्यक है। आत्मा का किसी विषय में परिवर्तित होना ही वह कठिनाई है जिसे कि हमने स्वचेतना की अनवस्था दोष की कठिनाई के बाद द्वितीय महत् कठिनाई कहा है।

भाट्ट दृष्टिकोण

आचार्य कुमारिल यह स्वीकार करते प्रतीत होते हैं कि आत्मा स्वप्रकाशी है।^१ किन्तु उनके अनुयायी, पायसाराधमिश्र इस दृष्टिकोण को स्वीकार नहीं करते। पायसाराधमिश्र के अनुसार आत्मा मानसिक प्रत्यक्ष का विषय है।^२ इस तरह आत्मा न न्याय द्वारा प्रतिपादित अनुमान का विषय है, न शक्ति की धारणानुसार अपरोक्षानुभूति का और न वह प्रमाकर के मतानुसृत विषय ज्ञान का ही विषय है। यह इन सबसे भिन्न केवल मानसिक प्रत्यक्ष का विषय है। इस न्याय सिद्धान्त के विरोध में कि आत्मा अनुमान का विषय है, कुमारिल का कथन है कि आत्मा यदि अनुमान का विषय हो सकती है, तब वह उसी प्रकार से प्रत्यक्ष का विषय भी हो सकती है। उनसे अनुसार यदि उसके अनुमान का विषय होने में कोई कठिनाई है, तो प्रत्यक्ष का विषय होने में भी कोई कठिनाई नहीं हो सकती। कुमारिल को इस प्रतिवाद का उत्तर नैयायिक यह दे सकते हैं कि आत्मा ब्रह्म-आकारहीन है, इस लिए उसका अनुमान का विषय होना तो सम्भव है किन्तु किसी भी तरह प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है, किन्तु कुमारिल इस प्रत्युत्तर पर मौन नहीं रह हैं। उन्होंने इस प्रत्युत्तर के उत्तर में कहा है कि आनन्द की अनुभूति भी तो आत्मा की भाँति ही आकारहीन है, जिसे कि न्याय के अनुसार प्रत्यक्ष का विषय माना गया है और इस कारण, जो आकारहीन आनन्द के साथ सम्भव है, वह आत्मा के साथ सम्भव क्यों नहीं हो सकता है? इस कारण न्याय की मुक्ति नितान्त व्यर्थ दीखती है और कोई कारण प्रतीत नहीं होता कि आत्मा का प्रत्यक्ष सम्भव क्यों नहीं है। इस तरह कुमारिल यह प्रतिपादित करने का प्रयास करते हैं कि इस स्थिति से कोई बचाव सम्भव नहीं है कि आत्मा प्रत्यक्ष का एक विषय है।

आत्मा को प्रत्यक्ष का विषय मान लेने से यह स्पष्ट ही है कि भाट्ट दृष्टिकोण स्वविरोध से ग्रस्त हो जाता है, किन्तु पार्यसारथ्य यह कह कर स्पष्ट

१ दलीकवातिन, आत्मावाद १४२।

२ शास्त्र दीपिका पृष्ठ ३४७।

चेतना की इस बाधा के परिहार का प्रयास करते हैं कि आत्मा दो भिन्न भयों में विषय और विषयी दोनों है। यह चेतना की भाँति विषय है, किन्तु द्रव्य की तरह विषयी है।^१

शब्द के स्वप्रकाशत्व के सिद्धांत पर भी कुमारिल ने स्वप्नहीन निद्रा में चेतना के ह्रास के आधार पर आक्रमण किया है। आत्मा यदि स्वरूपतः स्वप्रकाशी होती तो वह स्वप्नहीन निद्रा में भी अपने प्रकाशत्व की नहीं खो सकती थी। स्वप्नहीन निद्रा में उसकी चेतना का ह्रास इस बात का प्रमाण है कि वह स्वप्रकाशी नहीं है, और क्योंकि वह स्वप्रकाशी नहीं है, इसलिए उसे आंतरिक प्रत्यक्ष का विषय मानना आवश्यक हो जाता है।^२

इस तरह हम आत्मा की चेतना के सम्बन्ध में निम्न सम्भाव्य सिद्धांतों की गणना कर सकते हैं

(१) किसी भी अन्य साधारण विषय की भाँति आत्मा भी साधारण मानसिक प्रत्यक्ष के द्वारा प्रत्यक्ष होती है।

(२) आत्मा का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं बल्कि अनुमान के द्वारा होता है। यह प्रत्यक्ष का विषय नहीं अनुमान का विषय है।

(३) आत्मा का ज्ञान एक उत्तर तथा असाधारण प्रत्यक्ष के द्वारा होता है। यह साधारण प्रत्यक्ष का नहीं असाधारण प्रत्यक्ष का विषय है।

(४) आत्मा न एक विषय की भाँति ज्ञात होती है और न अनुमान के द्वारा ज्ञात होती है बल्कि उसने स्वप्रकाशत्व के कारण अपरोक्ष ज्ञान या अनुभूति में पात बनती है।

इन सारे सिद्धान्तों को यथायथा और प्रत्ययवाय के दो स्वतन्त्र विभाजनों में अंतर्गत वर्गीकृत किया जा सकता है। यथायवादी रूप का भुकाव आत्मा के किसी प्रकार के प्रत्यक्ष की ओर है। यह उसे एक सामान्य या असामान्य विषय में बदलकर या अनुमान के द्वारा उत्तम ज्ञान प्राप्त करना चाहता है। प्रत्ययवादी दल मूलतः यह मानता है कि आत्मा ज्ञान के किसी भी प्रकार के विषय में परिवर्तित होने में स्वस्थित असमर्थ है और इस कारण वह इस निष्पत्ति की ओर स्वभावतः झुकता है कि आत्मा का ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान के विषय की भाँति कल्पित नहीं होता है। स्वप्रकाशी होने के कारण वह अपरोक्ष ज्ञान या अनुभूति में प्रगट होती है और समग्र ज्ञानात्मक त्रिमात्रमयता की परम पूर्णरूपता की भाँति उसका ज्ञान होता है।

१ साश्वतीपिका, पृष्ठ ३४८-४९।

२ साश्वतीपिका, पृष्ठ ३४२।

प्रत्ययवादी ने लिए आत्मा धूर्ति सम्पूर्ण नानानुभाव का परम आधार है, इसलिए उसका प्रत्यक्ष करना उसी तरह असम्भव है जिस तरह कि किसी का स्वयं के कंधों पर चढ़ना असम्भव है। किंतु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि यह भ्रमांत या भ्रमकाशित है क्योंकि आत्मा के स्वतः प्रकाशत्व के सिद्धांत का एकमात्र विकल्प आत्मा का अचेतन होना ही हो सकता है, जो कि प्रथम श्रुत्या नितान्त अविवेकपूर्ण है। स्वचेतना की यथायवादी गणना में हम अनिवार्य रूप से अनवस्था दोष की कठिनाइयों की ओर ले जाती है। आत्मा का प्रत्यक्ष यदि सम्भव है तो यह प्रत्यक्ष केवल एक विषय की भाँति ही हो सकता है और इस तरह के प्रत्यक्ष के लिए एक प्रत्यक्षकर्ता आत्मा आवश्यक है जिसे भी अपनी वारी में प्रत्यक्ष का विषय बनना पड़ेगा और इस तरह यह प्रश्रिया किसी भी स्थल पर न परम आत्मा का प्रत्यक्ष कर सकती है और न समाप्त ही हो सकती है। इस तरह यथायवादी की मुक्ति हमें अनिवार्यतः अनवस्था दोष में उतार देती है। यथायवादी दृष्टिकोण की यह प्रथम कठिनाई है, किन्तु उसकी एक दूसरी भी कठिनाई है, जो कि प्रथम से कहीं अधिक आक्षेपनीय है। यथायवादी के अनुसार स्वप्रत्यक्ष की प्रक्रिया में आत्मा को, जो कि परम विषयी की भाँति विषय के स्वभाव से विलुप्त भिन्न है, विषयी की तरह नहीं जो कि उसका वास्तविक स्वरूप है बल्कि एक विषय की तरह प्रकट होना पड़ता है जिसका स्वरूप व्यस्तुत उसके स्वरूप के नितान्त विपरीत है। इस भाँति स्वचेतना का आत्मा को ज्ञान क्रिया के परम विषयी की भाँति प्रगट करने का प्रयोजन ही व्यर्थ हो जाता है। इस तरह परम विषयी या तो भ्रमांत ही रह जाता है या फिर उस स्वरूप में जात बनता है जो कि उसका स्वरूप ही नहीं है।

प्रत्ययवादी, इस कारण, यह प्रस्तावित करता है कि यदि स्वचेतना की यथायवादी गणना हमें अनिवार्य रूप से इन कठिनाइयों से ले जाती है तब इन कठिनाइयों से बाहर जाने वाले मार्ग को हम आत्मा के स्वप्रकाशत्व तथा अपरोक्षानुभूति के सिद्धांत में खोजना चाहिये। इस स्थल पर यह ध्यान में रखना अत्यन्त आवश्यक है कि जब कि स्वचेतना के प्रति यथायवादी दृष्टि काण में, स्वप्रकाशी आत्मा की अद्वितीय स्थिति का एक अचेतन विषय के स्तर पर पतित हो जाने का खतरा निहित है तब प्रत्ययवादी दृष्टिकोण भी जोखिम में खाली नहीं है। आत्मा के आधारभूत तथा अनुभवातीत स्वरूप पर अत्यधिक बल देने वाले प्रत्ययवादी उस में, आत्मा के विपरीत हो जाने

या सम्पूर्णतया अस्वीकृत किये जाने की जोखिम सन्निहित है। यह जोखिम वास्तविक हो नहीं है क्योंकि माध्यमिक बौद्ध विचारधारा के साथ यह स्थिति वस्तुतः घटित हो चुकी है। एक अर्थ विशेष में यह कहा जा सकता है कि यथायवान् तथा प्रत्ययवादी दोनों आत्मा तथा चेतना की सत्ता से इन्कार करते हैं और इस तरह दोनों ही माध्यमिक स्थिति के अत्यन्त निकट हैं। यथायवादी आत्मा से उसे स्वरूपन अचेत बनाकर तथा स्वचेतना की प्रक्रिया में एक विषय की स्थिति उसके ऊपर लादकर, वस्तुतः इन्कार कर देता है। चेतना के स्व-सत्तात्मक यथाय को परिस्थितियों के सामागिक संयोग की एक अस्थायी स्थिति मात्र प्रनिपातित करना उसके अस्वीकार के ही समान है। प्रत्ययवादी इसकी दूसरी ओर, आत्मा या चेतना से उसके अनुभवातीत, परिवर्तनीय तथा विभेद्यहीन स्वभाव के ऊपर जोर देकर तथा व्यावहारिक ज्ञान की असम्भरणीयता प्रमाणित करके इन्कार करता है।^१ हम ध्यावहारिक जगत में जिन ज्ञान साधना से परिचित हैं, आत्मा के ज्ञान भी उनके द्वारा नितान्त असम्भाष्यता बताना भी वस्तुतः उसकी सत्ता को अस्वीकृत करने के ही तुल्य है।

यथायवादी स्थिति की कठिनाई का आधारभूत कारण यह तथ्य है कि वह आत्मा के स्वप्रकाश तथा स्वनिर्भर स्वरूप को अपना आधार नहीं बनाता है। प्रत्ययवादी की कठिनाई यह है कि वह स्वप्नान के कठिन तथ्य को अनुभवमूलक आधार पर प्रस्थापित नहीं कर सकता है। इस कारण, इन कठिनाइयों को हल करने के हेतु अद्वैत दर्शन को चेतना के दो रूप मानने पड़े हैं।

चेतना के दो रूप

प्रत्ययवादी अनुभवातीत चेतना के अपने सिद्धान्त में अस्तित्व के दो वर्गों तथा यथार्थ के द्विप्रपञ्च, 'पारमार्थिक' तथा 'व्यावहारिक' की परिस्तरणता का द्वारा सुधार करता है। वह दृष्टि जगत्तात्मक आत्मा तथा परिवर्तनीय चेतना की सत्ता को स्वीकार करता है किन्तु उसे एका निम्नतर या व्याप

१ यह उसे समझना नहीं पड़ता कि यथायवादी रूप से ही अस्वीकार करता है और इस कारण ही उमा माता लिया है कि आत्मा का अस्तित्व स्वप्न के सम्प्रदाय में आम आधार पर अस्तित्व मय्यों का ही मान देता चाहिए।

हारिक जगत में बहिष्कृत कर देता है, और 'पारमार्थिक' जगत के लिए जो कुछ स्वीकार करता है उसे 'व्यावहारिक' जगत से विस्तृत विभक्त कर लेता है। किन्तु यह कोई विशेष नान नहीं है। चेतना के समग्र सत्य सिद्धान्तों को, किसी न किसी अवस्था में चेतना के अनुभवातीत और अनुभववाधित दोनों पहलुओं के लिए स्थान बनाना ही पड़ता है। धर्म के अनुसार चेतना की समस्या को, समझने के कुंजी उसके पारमार्थिक और 'व्यावहारिक' रूपा को समझने में निहित है। 'व्यावहारिक' जगत में हमें स्व चेतना प्राप्त होती है जहाँ कि हम स्वार्त्मा का प्रत्यक्ष करते हैं, किन्तु यह वह आत्मा है जो कि यादविक आत्मा नहीं है। यह आत्मा केवल वही आत्मा है जो आन्तरिक उपकरणों द्वारा विशेषित तथा सीमित है। 'पारमार्थिक' जगत में हमें स्वचेतना नहीं होती है। इस स्तर पर आत्मा की सत्ता, अद्वितीय, विषयों से रहित विषयी की भाँति होती है। यह ज्ञाता की तरह ज्ञेय के आश्रय, और आधार की तरह अस्तित्व में होती है, किन्तु 'ज्ञाता' या 'ज्ञेय' की भाँति कदापि नहीं। यह स्थिति ही मुक्तवस्था है। स्वतन्त्र व्यक्तिवाद की मिथ्या कल्पना, भ्रमकार में विश्वास, तथा पृथक्त्व की धारणा से मुक्ति के मार्ग में मुक्त होना अत्यन्त आवश्यक है।^१

अहं प्रत्ययहोन चेतना की रामानुजोय आलोचना की एक परीक्षा

रामानुज के अनुसार, स्व चेतना चेतना का एक अनिवार्य तथा अविभाजनीय लक्षण है। आत्मा चेतन विषयी है, जो कि अपने स्वरूप 'अहंप्रत्यय' से कभी विमुक्त नहीं होता है।^२ प्रगाढ़ निद्रा में भी यह अहं प्रत्यय उपस्थित रहता है यद्यपि जागृति से थोड़े कम और धुँधले परिमाण में।^३ स्व चेतना की निरय उपस्थिति का यह सिद्धान्त धर्मकर इण्डिकोण के नितान्त विपरीत पड़ता है। यह भ्रमकार की निरय उपस्थिति के विपरीत तो नहीं है, जो कि चेतना पर एक आत्मक आरोप के अतिरिक्त और कुछ नहीं, किन्तु एक अहं हीन तथा अविभेदी चेतना की परिस्थिति के साँवर सिद्धान्त के विपरीत अवश्य है जिसकी कि रामानुज निम्न आलोचना प्रस्तुत करते हैं।

१ भारतीय दर्शन के कुछ आधारभूत सिद्धान्त, बी० हेमन।

२ रामानुज भाष्य १ १ १ पृष्ठ २६।

३ रामानुज भाष्य १ १ १ पृष्ठ २३।

अहं प्रत्ययहीन चेतना के विपरीत रामानुज की प्रथम आलोचना यह है कि अहंता आत्मा पर आत्मक रूप से आरोपित कोई वस्तु नहीं है क्योंकि यदि ऐसा होता तो हमें इस भाँति चेतना की अनुभूति होती कि 'मैं चेतना हूँ' न कि इस भाँति की 'मैं चेतन हूँ' जसा कि हम अपने दैनिक जीवन में रोज अनुभव करते हैं।^१ इसके द्वारा यह स्पष्टरूप से सिद्ध हो जाता है कि आत्मा चेतना का विषयी है। एक ओर एकात्मक चेतना को 'अहं प्रत्यय' तथा 'चेतना' के दो भागों में एक को आत्मक तथा द्वितीय को एकमात्र यथाय मानकर विभाजित नहीं किया जा सकता। रामानुज की यह आलोचना सत्य और असंगत दोनों ही है। 'व्यावहारिक' चेतना का यदि कोई अस्तित्व है तो वह विषयी और विषयी के द्वय को अचक्षरूप से अपने में लिए होती है और अविभेदी चेतना के समर्थक चेतना के इस 'व्यावहारिक' पहलू से कभी इन्कार नहीं करते हैं। यह चेतना आवश्यकरूप से मैं चेतन हूँ के रूप में ही होती है। वह सम्भवतः 'मैं चेतना हूँ' के रूप में नहीं हो सकती, क्योंकि उसका वैसा होना नितान्त अशुभ होगा। यह तो सबके द्वारा स्वीकृत है कि 'व्यावहारिक' ज्ञान का प्रकाशन, ज्ञाता, ज्ञात और ज्ञेय के विभाजनों में ही होता है। किन्तु अद्वैतवाद यह प्रमाणित करना चाहता है कि यह विभेद अन्तिम और चरम नहीं है।^२ इसकी दूसरी ओर यदि चेतना से दूरीहीन विद्युद्ध चेतना का अर्थ है, तो वह सम्भवतः 'मैं चेतना हूँ' के रूप में नहीं हो सकती है, क्योंकि 'मैं-यन' उसके लिए उसी प्रकार अनावश्यक है जिस प्रकार कि यह-यन है। वह केवल एक ही रूप में हो सकती है और वह विषय विषयी हीन चेतना का रूप है। हृष्टात्मा का, जो कि 'साक्षी' है, 'केवल है तथा 'निगुण' है, 'जीव' के साथ तादात्म्य नहीं किया जा सकता जो कि वास्तविकरूप से अनुभवा के रूपान्तरों में सँ गुजर रहा है।^३ किन्तु रामानुज इस प्रकार भी किसी आत्मा की आवश्यकता को अनुभव नहीं कर सकते। उनके लिए चेतना या आत्मा अहं प्रत्यय से हीन हो ही नहीं सकती है। वह पूछते हैं कि 'क्या तुम यह कहना चाहते हो कि ज्ञान स्वयं के ही समक्ष प्रगट होता है? आत्मा मात्र ज्ञान ही नहीं, बल्कि उसका विषयी भी है'।

१ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३१।

२ टांकर भाष्य ११४।

३ पचादगी

४ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

और जयकि सामान्य नियम यह है कि जो कुछ भी स्वयं के समक्ष प्रगट होता है वह 'मैं' के रूप में ही प्रगट होता है, यह मानने में कोई कठिनाई नहीं होती चाहिये कि चेतना भी 'मैं' के रूप में ही प्रकट हो सकती है क्योंकि वह भी स्वयं का समक्ष ही प्रगट होती है। इस कारण उन्वा निष्कर्ष है कि जो वस्तु आंतरिक आत्मा का गठन करती है वह शुद्ध चेतना नहीं, बल्कि 'मैं' है।^१

शंकर के आत्मा और यह प्रत्यय के विभेद पर, रामानुज की द्वितीय आलोचना इस आस्था पर आक्रमण है कि अचेतन अतःकरण ज्ञाता के स्वरूप को धारण कर सकता है। शंकर की मान्यता थी कि चूँकि अहंता या ज्ञाना का स्वरूप, कम और परिणामतः परिवर्तन को अपने में समाविष्ट किए हुए है, इसलिए वह अपरिवर्तनीय चेतना से संबंधित रहा हो सकता है। कम और परिवर्तन ससीम चेतना के गुण हैं और अतः वर्त्ता या 'ज्ञाता' के गुण चेतना के निम्नतर सिद्धांत, अहं या 'जोव' से ही संबंधित हो सकते हैं।^२ किन्तु रामानुज के लिए यह बात स्पष्टरूप से असंगतिपूर्ण है कि अचेतन 'अहंकार' या अतःकरण ज्ञाता बन सकती है।^३ ज्ञान का कल्याण अचेतन अहंकार से संबंधित नहीं हो सकता है। और न शुद्ध आत्मा के प्रतिबिम्ब की भाँति

कर का अहंता का सिद्धांत ही प्रमाणित किया जा सकता है। हम पूछते हैं कि बुद्धि के प्रतिबिम्ब के घटित होने की कल्पना किस तरह की जाती है ? क्या चेतना अहंकार का प्रतिबिम्ब बनती है, या कि अहंकार ही चेतना का प्रतिबिम्ब बनता है ? प्रथम विचल्य स्वीकृति योग्य नहीं है क्योंकि ज्ञाता होने का गुण चेतना के लिए स्वीकार योग्य नहीं होगा और द्वितीय विचल्य भी उसी भाँति है कि क्योंकि अचेतन वस्तु कभी भी ज्ञाता नहीं बन सकती है।^४

रामानुज की आलोचना के विरोध में अद्वैतवाद का उत्तर यह है कि अचेतन अहंकार चेतना को उसी प्रकार से व्यक्त करता है जिस तरह कि हाथ मूल्य का प्रमाण को व्यक्त करता है। रामानुज इसके प्रत्युत्तर में कहते हैं कि यह ध्यान कि अचेतन अहंकार स्वप्रकाशी आत्मा को व्यक्त करता है इस ध्यान से अधिक युक्ति और अथपूर्ण नहीं है कि जसा हमारा योग्यता मूल्य को

१ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३४।

२ शंकर भाष्य २३४।

३ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

४ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

अभिव्यक्त करता है। चेतना और 'ग्रहकार' के दो विपरीत स्वभावों के मध्य अभिव्यक्ति का सम्बन्ध किसी भी प्रकार से सम्भव नहीं हो सकता है। इसके साथ ही, ग्रह त का हाथ और सूर्यकिरण का दृष्टान्त भी सत्य नहीं है क्योंकि वस्तुतः 'सूर्यकिरण हाथ के द्वारा क्वचित भी अभिव्यक्त नहीं होती है।'

रामानुज के अनुसार ज्ञाता की धारणा में परिवर्तन की धारणा सन्नहिता नहीं है। वे धार के इस आधारभूत सिद्धान्त से इन्कार करते हैं कि ज्ञाता होने का अर्थ परिवर्तनमय होता है और इसलिए ज्ञाता अपरिवर्तनशील ज्ञातना से भिन्न होता है। ग्रह, ज्ञान के विषयी की भाँति, अनिवायरूप से सन्निय और परिवर्तनशील सिद्धान्त नहीं है और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है।^२

रामानुज के अनुसार आत्मा नित्य है और उसका चेतनस्व का नसर्गिक गुण भी नित्य है। किन्तु, तथापि यह चेतनस्व का गुण सकोच तथा प्रसार के अधीन है जो कि जीवन-चक्रों में व्यक्ति के कर्मों के कारण घटित होते हैं और इसलिए यह चेतना आत्मा का स्वाभाविक लक्षण नहीं है। कर्त्ता का गुण, किसी प्रकार से भी, आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं है, बल्कि कम द्वारा उत्पादित है और आत्मा स्वरूपतः अपरिवर्तनशील है।^३ यहाँ शंकर और उनके आलाचक रामानुज की स्थितियों में किञ्चित् भी भेद देख पाना मुश्किल है जब कि वस्तुतः दोनों ही आत्मा और उसी प्रकार से चेतना की नित्यता में विश्वास प्रकट करते हुए परिवर्तन और कम को अचेतन ग्रहकार पर या मात्र 'कर्म संयोगों' पर आरोपित करते हैं (वस्तुतः, रामानुज के दो उपरोद्धृत वक्तव्य)। और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि 'ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है' तथा वह कम संपादों के कारण, सकोच और प्रसार के अधीन है' तथा कर्त्ता का गुण आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं बल्कि कम द्वारा उत्पादित है, तादात्म्यक है जो कि उनके द्वारा विभिन्न अर्थों में प्रयोजित हुए हैं। यदि आत्मा को स्वरूपतः अपरिवर्तनशील स्वीकार कर लिया जाता है तो यह बात बहुत महत्वपूर्ण नहीं रह जाती है कि परिवर्तन और ग्रहता (आवृत्त) के लक्षण 'भ्रन्त चरण' के कारण हैं या 'कर्म संयोगों' के कारण। मुक्ति की सगति

१ रामानुज भाष्य, पृष्ठ ३२।

२ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

३ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

और जबकि सामान्य नियम यह है कि जो कुछ भी स्वयं के समक्ष प्रगट होता है वह 'मैं' के रूप में ही प्रगट होता है, यह मानने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिये कि चेतना भी 'मैं' के रूप में ही प्रकट हो सकती है क्योंकि यह भी स्वयं के समक्ष ही प्रगट होती है। इस कारण, उनका निष्कर्ष है कि जो वस्तु आन्तरिक आत्मा का गठन करती है वह शुद्ध चेतना नहीं, बल्कि 'मैं' है।^१

शंकर के आत्मा और ब्रह्म प्रत्यय के विभेद पर, रामानुज की द्वितीय आलोचना इस भावना पर आधारित है कि अचेतन अतः करण ज्ञाता के स्वरूप को धारण कर सकता है। शंकर की भावना थी कि चूंकि ब्रह्मा या ज्ञाता का स्वरूप, वस्तु और परिणामतः परिवर्तन को अपने में समाविष्ट किए हुए है, इसलिए वह अपरिवर्तनीय चेतना से संबंधित नहीं हो सकता। वस्तु और परिवर्तन ससीम चेतना के गुण हैं और अतः वे 'ज्ञाता' के गुण, चेतना के निम्नतर सिद्धांत, ब्रह्म या जीव' से ही संबंधित हो सकते हैं।^२ किन्तु रामानुज के लिए यह बात स्पष्ट रूप से असंगतिपूर्ण है कि अचेतन 'ब्रह्मकार' या अतः करण ज्ञाता बन सकती है।^३ ज्ञान का कर्तव्य अचेतन ब्रह्मकार से संबंधित नहीं हो सकता है। और न शुद्ध आत्मा के प्रतिबिम्ब की भाँति वस्तु का ब्रह्मा या सिद्धांत ही प्रमाणित किया जा सकता है। 'हम पूछते हैं कि बुद्धि के प्रतिबिम्ब के घटित होने की कल्पना किस तरह की जाती है?' क्या चेतना ब्रह्मकार का प्रतिबिम्ब बनती है, या कि ब्रह्मकार ही चेतना का प्रतिबिम्ब बनता है? प्रथम विकल्प स्वीकृति योग्य नहीं है क्योंकि ज्ञाता होने का गुण चेतना के लिए स्वीकार योग्य नहीं होगा और द्वितीय विकल्प भी उसी भाँति का है क्योंकि अचेतन वस्तु कभी भी ज्ञाता नहीं बन सकती है।^४

रामानुज की आलोचना के विरोध में अद्वैतवाद का उत्तर यह है कि अचेतन ब्रह्मकार चेतना को उसी प्रकार से व्यक्त करता है जिस तरह कि हाथ सूर्य के प्रकाश को व्यक्त करता है। रामानुज इससे प्रत्युत्तर में कहते हैं कि यह कथन कि अचेतन ब्रह्मकार स्वप्रकाशी आत्मा का व्यक्त करता है इस कथन में अधिक युक्ति और अप्रमाण नहीं है कि जना हुआ योगमा सूर्य को

१ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३१।

२ शंकर भाष्य २३४।

३ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

४ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

अभिव्यक्त करता है। चेतना और 'ग्रहकार' के दो विपरीत स्वभावों के मध्य अभिव्यक्ति का सम्बन्ध किसी भी प्रकार से सम्भव नहीं हो सकता है। इसके साथ ही, चतुर्त का हाथ और सूयकिरण का दृष्टान्त भी सत्य नहीं है क्योंकि 'वस्तुतः' सूयकिरण हाथ के द्वारा किञ्चित भी अभिव्यक्त नहीं होती है।^१

रामानुज के अनुसार ज्ञाता की धारणा में परिवर्तन की धारणा सन्निहित नहीं है। वे चतुर्त के इस आधारभूत सिद्धान्त से इन्कार करते हैं कि ज्ञाता होने का अर्थ परिवर्तनमय होता है और इसलिए ज्ञाता अपरिवर्तनशील चेतना से भिन्न होता है। ग्रह, ज्ञान के विषयी की भाँति, अनिवार्यरूप से सक्रिय और परिवर्तनशील सिद्धान्त नहीं है और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है।^२

रामानुज के अनुसार, आत्मा निरर्थक है और उसका चेतनत्व का नसर्गिक गुण भी निरर्थक है। किन्तु, तथापि यह चेतनत्व का गुण सकोच तथा प्रसार के अधीन है जो कि जीवन-चक्रों में व्यक्ति के कर्मों के कारण घटित होते हैं और इसलिए यह चेतना आत्मा का स्वामाविक लक्षण नहीं है। कर्त्ता का गुण, किसी प्रकार से भी, आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं है, बल्कि कम द्वारा उत्पादित है और आत्मा स्वरूपतः अपरिवर्तनशील है।^३ यहाँ दाबर और उनके आलोचक रामानुज की स्थितियों में किञ्चित भी भेद देख पाना मुश्किल है जब कि वस्तुतः दोनों ही आत्मा और उसी प्रकार से चेतना की नित्यता में विश्वास प्रकट करते हुए परिवर्तन और कम को अचेतन ग्रहकार पर या मात्र 'कर्म संयोगों' पर आरोपित करते हैं ('वस्तुतः', रामानुज के दो उपरोद्धृत वक्तव्य)। और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि 'ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है' तथा वह कर्म संयोग के कारण, सकोच और प्रसार के अधीन है तथा कर्त्ता का गुण आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं बल्कि कम द्वारा उत्पादित है, सादात्म्यक है जो कि उनके द्वारा विभिन्न अर्थों में प्रयोजित हुए हैं। यदि आत्मा को स्वरूपतः अपरिवर्तनशील स्वीकार कर लिया जाता है तो यह बात बहुत महत्वपूर्ण नहीं रह जाती है कि परिवर्तन और ग्रहता ('पारुत्व') के लक्षण 'मन्त' करण के कारण है या 'कर्म संयोगों' के कारण। मुक्ति की संगति

१ रामानुज भाष्य, पृष्ठ ३२।

२ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

३ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

और जबकि सामान्य नियम यह है कि जो कुछ भी स्वयं के समक्ष प्रगट होता है वह 'मैं' के रूप में ही प्रगट होता है, यह मानने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिये कि चेतना भी 'मैं' के रूप में ही प्रगट हो सकती है। क्योंकि वह भी स्वयं के समक्ष ही प्रगट होती है। इस कारण, उनका निष्कर्ष है कि जो वस्तु आंतरिक आत्मा का गठन करता है वह शुद्ध चेतना नहीं, बल्कि 'मैं' है।^१

शंकर के आत्मा और यह प्रत्यय के विभेद पर, रामानुज की द्वितीय आलोचना इस भाषा पर आक्रमण है कि अचेतन अतः परण जाता के स्वरूप को धारण कर सकता है। शंकर की भावना थी कि चूंकि अहंता या ज्ञाता का स्वरूप, कम और परिणामन परिवर्तन को अपने में समाविष्ट किए हुए है, इसलिए वह अपरिवर्तनीय चेतना से आवृत्त नहीं हो सकता। कम और परिवर्तन ससीम चेतना के गुण हैं और अतः वर्तनी या 'ज्ञाता' के गुण चेतना के निम्नतर निष्ठात, अहं या 'जीव' से ही सम्बंधित हो सकते हैं।^२ किन्तु रामानुज के लिए यह बात स्पष्टरूप से असंगतिपूर्ण है कि अचेतन 'अहंकार' या अतः करण ज्ञाता बन सकती है।^३ ज्ञान का कलात्मक अचेतन अहंकार से सम्बंधित नहीं हो सकता है। और न शुद्ध आत्मा का प्रतिबिम्ब की भाँति कर का अहंता या निष्ठात को प्रमाणित किया जा सकता है। 'हम पूछते हैं कि बुद्धि के प्रतिबिम्ब के घटित होने की कल्पना किस तरह की जाती है?' क्या चेतना अहंकार का प्रतिबिम्ब बनती है, या कि अहंकार ही चेतना का प्रतिबिम्ब बनता है? प्रथम विचार्य स्वीकृति योग्य नहीं है क्योंकि ज्ञाता होने का गुण चेतना के लिए स्वीकार योग्य नहीं होगा और द्वितीय विकल्प भी उसी भाँति का है क्योंकि अचेतन वस्तु कभी भी ज्ञाता नहीं बन सकती है।^४

रामानुज की आलोचना के विरोध में अंतर्भाव का उत्तर यह है कि अचेतन अहंकार चेतना को उसी प्रकार से व्यक्त करता है जिस तरह कि हाथ सूर्य के प्रकाश को व्यक्त करता है। रामानुज इसके प्रत्युत्तर में कहते हैं कि यह कथन कि अचेतन अहंकार स्वप्रकाशी आत्मा का व्यक्त करता है इस कथन से अधिक युक्ति और अर्थपूर्ण नहीं है कि ज्ञाता हुआ कायमा सूर्य को

१ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३८।

२ शंकर भाष्य २३४।

३ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

४ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ ३२।

अभिव्यक्त करता है। चेतना और 'अहंकार' के दो विपरीत स्वभावों के मध्य अभिव्यक्ति का सम्बन्ध किसी भी प्रकार से सम्भव नहीं हो सकता है। इसके साथ ही, अद्वैत का हाथ और सूयकिरण का दृष्टान्त भी सत्य नहीं है, क्योंकि 'वस्तुतः' सूयकिरण हाथ के द्वारा विंचित भी अभिव्यक्त नहीं होती है।^१

रामानुज के अनुसार ज्ञाता की धारणा में परिवर्तन की धारणा सन्निहित नहीं है। वे धार के इस आधारभूत सिद्धान्त से इन्कार करते हैं कि ज्ञाता होने का अर्थ परिवर्तनमय होता है और इसलिए ज्ञाता अपरिवर्तनशील चेतना से भिन्न होता है। अहं ज्ञान के विषयी की भाँति, अनिवायरूप से सक्रिय और परिवर्तनशील सिद्धान्त नहीं है और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है।^२

रामानुज के अनुसार, आत्मा नित्य है और उसका चेतनत्व का नसर्गिक गुण भी नित्य है। किन्तु, तथापि यह चेतनत्व का गुण सकोच तथा प्रसार के अधीन है जो कि जीवन-चर्यों में व्यक्ति के कर्मों के कारण घटित होते हैं और इसलिए यह चेतना आत्मा का स्वाभाविक लक्षण नहीं है। कर्त्ता का गुण, किसी प्रकार से भी, आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं है, बल्कि कर्म द्वारा उत्पन्न है और आत्मा स्वरूपतः अपरिवर्तनशील है।^३ यहाँ तक और उनके आलाचक रामानुज की स्थितियों में किंचित भी भेद देख पाना मुश्किल है जब कि 'वस्तुतः' दोनों ही आत्मा और उमी प्रकार से चेतना की नित्यता में विश्वास प्रकट करते हुए परिवर्तन और कर्म को अचेतन अहंकार पर या मात्र 'कर्म संयोगों' पर आरोपित करते हैं ('वस्तुतः', रामानुज के दो उपरोद्धृत वक्तव्य)। और न यही प्रतिपादित किया जा सकता है कि ज्ञाता होना स्वरूपतः परिवर्तनशील होना है तथा यह कर्म संयोगों के कारण सकोच और प्रसार के अधीन है तथा कर्त्ता का गुण आत्मा के लिए अनिवार्य नहीं बल्कि कर्म द्वारा उत्पन्न है, सादारम्यक है जो कि उनके द्वारा विभिन्न अर्थों में प्रयोजित हुए हैं। यदि आत्मा का स्वरूपतः अपरिवर्तनशील स्वीकार कर लिया जाता है तो यह बात बहुत महत्वपूर्ण नहीं रह जाती है कि परिवर्तन और अहंता ('आनृत्य') के कारण 'अन्तः' कारण के कारण हैं या 'कर्म संयोगों' के कारण। मुक्ति की सगति

१ रामानुज भाष्य, पृष्ठ ३२।

२ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

३ रामानुज भाष्य, १ १ १ पृष्ठ ३२।

चेतना के दो स्तरों की भावना में निहित है—एक अपरिवर्तनशील तथा अह-हीन स्तर की चेतना तथा दूसरी अहता तथा कम और परिवर्तन के स्तर की चेतना जिसे कि रामानुज भी वस्तुतः स्वीकृत करने को बाध्य हो जाते हैं।

इसके पश्चात् रामानुज, शब्दों की 'साक्षी चेतना' की धारणा की आलोचना करते हैं। साक्षी चेतना अहहीन चेतना का ही एक रूप है जो कि प्रगाढ़ निद्रा में उपस्थित रहती है। रामानुज के लिए 'साक्षी तथा 'अह' की धारणायें तादात्म्यक हैं। वह पूछते हैं कि साक्षी का अर्थ क्या है ? साक्षी का अर्थ है वह व्यक्ति जो किसी विषय के सम्बन्ध में व्यक्तिगत निरीक्षण के द्वारा ज्ञान रखता है। उस व्यक्ति का 'साक्षी' नहीं कहा जा सकता जो किसी विषय के प्रति अनानी है।^१ मात्र चेतना को भी 'माक्षी' नहीं माना जा सकता है। अब, यद्यपि साक्षी होने का अर्थ ज्ञान से दूर होना नहीं है, तथापि तटस्थ और अप्रभावित साक्षी तथा वास्तविक साक्षी और प्रभावित मोक्षता या 'जीव' की धारणाओं के बीच स्पष्टरूप से अन्तर प्रतीत होता है। 'साक्षी और जीव' के बीच कम से कम इतना अन्तर तो है ही जितना कि फुटबाल के खेल में एक खिलाड़ी और मध्यस्थ पंच के बीच होता है। 'साक्षी' एकाग्र होता है किन्तु वह वास्तविक तथा सक्रिय साक्षीदार नहीं होता, और अतएव वह सब के विषयों से प्रभावित नहीं होता है। साक्षी चेतना की धारणा की आवश्यकता, चेतना के परिवर्तनशील रूपों द्वारा वृत्तियों के बीच जो कि वास्तविक तथा सक्रिय बर्तों के संगठन हैं एक स्व समाप्त करने वाले अपरिवर्तनशील भावना की जरूरत के कारण पदा जाती है।^२ चेतना की सक्रिय वृत्तियों और अह प्रत्यय की स्थिति का वे द्वारा ही चेतन जगत की व्याख्या नहीं की जा सकती है। इस व्याख्या के हेतु इन वृत्तियों और स्थितियों की पृष्ठभूमि में एक साक्षी भावना की उपस्थिति का मायमा प्रदान करना अत्यन्त आवश्यक है।

रामानुज, जब कि चेतना के भूत पहलुओं पर मायसंगत रूप से स्मर करते हैं चेतना के अनुभवमूलक बाह्य ढाँचे की अनुभवमूलक पृष्ठभूमि की वे उतरी भाँति अपेक्षा करते हैं जिस तरह कि किसी खेल के अधिकारी देखने वाले केवल विजयी तथा खिलाड़ियों का ही देख पाते हैं, तटस्थ पंच को नहीं। उनके साथ ही यदि 'साक्षी' तथा 'जीव' में किसी प्रकार का भेद नहीं है और यदि

१ रामानुज भाष्य १ १ १ पृष्ठ ३६।

२ पंचदर्शी १० ६ १२।

‘साक्षी’ के लिए देखने के हेतु किसी ‘पर’ की आवश्यकता है, तब ज्ञाता और ज्ञेय के द्वय की यह नित्य स्थिति सवनात’ या ‘सवजता’ नि भवस्या यो सदय के लिए असम्भव बना देती है। अपूर्ण ज्ञाता जीव किसी न किसी समय प्रत्येक वस्तु का स्वरूप पूर्णरूप से जानता है कि उसके बाहर कोई ‘पर’ क्षय नही रह जाता है और सब उभे जीव नही बल्कि साक्षी यह वर पुकारा जाता है।

अह प्रत्ययहीन चेतना तथा प्रगाढ निद्रा

विभेदहीन नित्य चेतना के स्वरूप के ज्ञान के लिए प्रगाढ़ निद्रावस्था का अध्ययन एक उपयोगी पद्धति प्रस्तुत करता है। उस प्रकार की नित्य चेतना जिस तरह की कि प्रगाढ़ निद्रा या तुरीयावस्था में उपस्थित होती है चेतना तो है किन्तु स्व चेतना नही है क्योंकि स्वप्नहीन निद्रा में कोई विषय उपस्थित नहीं होता जिनके विरोध में कि अह चेतना या अह प्रत्यय का उद्भव सम्भव हो सना हो। स्व चेतना विषयों की चेतना की मध्यस्थता द्वारा आत्मा की चेतना है। इस तरह की चेतना ‘जागृत तथा स्वप्नावस्था’ में पाई जाती है और जहाँ कोई विषय अस्तित्व में नहीं होता है, वहाँ मध्य स्थता के प्रभाव में इस तरह का चेतना का भी प्रभाव स्वाभाविक है। स्वप्न तरह स्वप्नहीन या प्रगाढ़ निद्रा में किसी प्रकार की स्व-ज्ञतना या अस्तित्व नहीं होता है। इस अस्था में केवल एक ‘अविभेदी’ या निर्विषय और ‘चिन्मात्र’ उपस्थिति ही अस्तित्व में होती है। इसके ठीक विपरीत वहाँ जहाँ विषयों की उपस्थिति के द्वारा मध्यस्थता सम्भव है, जसा कि जागृत और स्वप्न में होता है यहाँ जीव के रूप में अविभेद चेतना की उपस्थिति भी होती ही है जो कि ‘अहम्’ और ‘हम्’ व विभेदों में आनन्द लेता है। किन्तु तब इस अवस्था में ‘निराश्रय और निर्विषय’ ‘आन्ति मात्र चिन् प्रकाश ज्ञान का वाद प्रमाण नहीं होता है कि आधारभूत आधार की भाँति सदय ही उपस्थित रहता है।

रामानुज कहते हैं कि प्रगाढ़ निद्रा में अह चेतना वास्तविक विषयों के प्रभाव के कारण सुस्पष्ट नहीं होती। वह इस कारण इस मिथ्यात्व को पहचान करती है कि चेतना की अस्तित्व वास्तविक विषयों की मध्यस्थता के कारण है। उनका अनुसार अह चेतना चेतना की एक धर्मगोमा है तथा दूसरी धर्मगोमा ‘विषय चेतना’ है। स्व जागृत जहाँ इस मध्यस्थता की सम्भावना नहीं होती

है वहाँ स्व-चेतना का अस्तित्व भी नहीं होता है । इस तरह, हमारे समक्ष यह प्रश्न उपस्थित होता है कि प्रगाढ़ निद्रावस्था में परोक्ष चेतना का अस्तित्व होता है या अपरोक्ष चेतना का ?

रामानुज स्वीकार करते हैं कि प्रगाढ़ निद्रा में कोई विषय नहीं होते हैं और अतः वहाँ किसी प्रकार की परोक्ष चेतना की भी सम्भावना नहीं है । इस तरह केवल एक ही विवक्ष्य शेष रह जाता है और यह यह कि या तो चेतना की उपस्थिति से इन्कार किया जाय और परिणामतः चेतना की अविच्छिन्नता को खंडित स्वीकार कर लिया जाय, अथवा फिर बाह्य विषयों की मध्यस्थता से रहित, एक निरर्थक अपरोक्ष चेतना के अस्तित्व को स्वीकृति प्रदान की जाय । 'ग्रह चेतना' 'विषयचेतना' की विपरीतता में ही केवल अस्तित्व में हो सकती है, और विषयों के अभाव में उसे भी अनिवार्यता पता ही जाना चाहिए । रामानुज एव को बिना रोके ब्रह्मसे को भी नहीं रोष सकते हैं । किंतु वह विषय चेतना को नष्ट करने भी ग्रह-चेतना को शेष रखना चाहते हैं जो कि स्पष्टरूपेण असंगत है । प्रगाढ़ निद्रा में या तो ग्रह प्रत्ययहीन चेतना होती है या फिर चेतना का पूर्ण अभाव हो जाता है । और चूंकि द्वितीय विकल्प स्वीकृति-योग्य नहीं है, इसलिए चेतना के विषयी विषय की तुलना के सिद्धान्त की संगति में केवल प्रथम विकल्प ही शेष रह जाता है । यह ग्रह-हीन चेतना न तो मनावज्ञानिक आत्मा है और न चेतना का कोई रूप विशेष ही, बल्कि चेतना के समग्र अनुभवमूलक तथा विशिष्ट रूपान्तरों या वृत्तियों द्वारा पूर्वप्रस्तावित वह चेतना है जिसे स्वयं किसी विषय की तरह नहीं जाना जा सकता है । निद्रावस्था में, विषय चेतना की अनुपस्थिति में भी, ग्रह-चेतना को अवशिष्ट मानने वाला रामानुज का सिद्धान्त एक प्रत्यक्ष बहिर्नाई से भी घिरा हुआ है । वह कहनाई है चेतना की मात्राओं के सिद्धान्त की स्वीकृति जो कि चेतना की निरर्थकता के सिद्धान्त के साथ संगतिपूर्ण नहीं है । उदाहरणार्थ रामानुज ने कहा है कि यद्यपि 'ग्रह प्रत्यय' का विभेद हमारी चेतना का एक स्थायी सहाय है, तथापि वह हीन तथा मद्धिम होता है यद्यपि उसने अस्तित्व का पूर्ण शोष कभी नहीं होता है । इससे 'ग्रह-चेतना' के स्पष्टीकरण तथा अस्पष्टीकरण की मात्राओं की स्वीकृति अनुगमित होती है जो कि विभेदों के अनन्त रूपों में चेतना के सतत रूपान्तर के सिद्धान्त की पार से जाता है और इस भाँति उसकी अपरिवर्तन-निसर्ग के सिद्धान्त की पारणा का विनष्ट कर देता है । रामानुज की पारणानुसार, यदि 'ग्रह चेतना' लक्ष्य और प्रसार करती है तब कोई कारण नहीं है कि वह लक्ष्य की मूलतम सीमा अर्थात् निर्वाण (समाप्ति) तथा प्रसार की महत्तम सीमा अर्थात्

पूर्ण 'मै-हीन' चेतना तक क्यों नहीं जा सकती है ? किंतु यह दोनों ही रामानुज के लिए अत्यंत असुखकर विकल्प है ।

इस तथ्य को सामान्यरूप से भाव्यता प्राप्त है कि प्रगाढ़ निद्रावस्था में अचेतना के उद्भव का प्रतीत होना विषयो की अनुपस्थिति के कारण होता है न कि स्वयं चेतना के अभाव के कारण ।^१ इस कारण, चेतना को आत्मा का स्वरूप स्वीकार करने और तब भी प्रगाढ़ निद्रा में एक ऐसी आत्मा को मानने में जो कि किसी भी विषय के प्रति चेतन नहीं है कोई असंगति नहीं है, क्योंकि आत्मा स्वप्नहीन निद्रा के अन्तर्गत भी 'देखती' है यद्यपि (विषय-भाव के कारण) यह प्रतीत होता है कि वह कुछ भी नहीं देख रही है ।^२ इस प्रकार की अवस्था में आत्मा सूय की तरह है जो कि स्वरूपतः प्रकाशन या प्रकाश से सगठित है यद्यपि उसे स्वम्पत 'प्रकाशक' की भाँति नहीं बिचारा जाता । उससे भिन्न वस्तुएँ जहाँ कहीं भी होती हैं, वे अपने आप उससे प्रकाशित हो जाती हैं, किन्तु उस समय भी जब कोई विषय उपस्थित नहीं होते हैं, वह बुझ नहीं जाता बल्कि अपने ही प्रकाश में प्रकाशित बना रहता है ।^३

आत्मा को प्रगाढ़ निद्रा में भी उसकी अनिवार्य एवं स्थायी दृष्टि या ज्ञान के कारण प्रष्टा कहा जाता है । यदि यह दृष्टि या ज्ञान मात्र त्रिपारम्यता या आत्मा का एक सांयोगिक लक्षण मात्र ही होता तो वह निश्चय ही अचेतन के क्षणों में समाप्त हो जाता । किंतु वह दृष्टि जो कि उसका स्वरूप ही है, इस तरह समाप्त या अंतरालों में खिण्डित नहीं हो सकती । इस तरह की आधारभूत चेतना को अनवरत अस्तित्व में होना ही चाहिए किन्तु स्व-चेतना की उपस्थिति इस तरह अनवरत और अखण्डित नहीं हो सकती क्योंकि उसका अस्तित्व सापेक्ष है और वह विषयो की उपस्थिति और 'चित्त वृत्तियों' के अनुवर्ती रूपान्तरों पर निर्भर होता है । इन परिस्थितियों की अनुपस्थिति में, आत्मा स्वयं अपने ही सत् स्वरूप से एकाकी अवस्था में होता है । उसे इस अवस्था में किसी विनिष्ट प्रकार का ज्ञान बोध नहीं होता, तथा बाह्य या आन्तरिक 'पर' या 'स्व' की भी उसी भाँति कोई चेतना नहीं होती है जिस भाँति की उस पुरुष की दृढ़ चेतना हो जाती है जो कि अपनी प्रवृत्ति के प्रेमातिगर्त में होता है ।

१ पावर भाष्य २ ३ १८ ।

२ बृहदारण्यक ४ ३ २३ ।

३ बृहदारण्यक ४ ३ २३ ।

पादवाक्य दर्शन में यह प्रश्न अकसर उठाया गया है कि 'यदि आत्मा चेतनत्व का एक सिद्धांत है तो इन्द्रिया (बाह्य तथा धान्तरिक) की समग्र प्रावश्यक मामग्री को पृथक् कर लेने पर चेतना का कौन सा अंश पीछे अवशिष्ट रह जाता है ?' इस प्रश्न का उत्तर बौद्धिक विचारणा तथा स्थानभूति के मध्य किए गए भेद के द्वारा लिया जाता है। स्थानभूति या स्थप्रकाशन में समग्र अनुभवमूसर विचारणा पृथक् हो जाती है तथा आत्मा बिना किसी भेद या रूपान्तर के अपने विशुद्ध आध्यात्मिक स्वरूप में ही शेष रह जाती है। इन दृष्टिकोण का योगसूत्रों के आधार पर समर्थन दिया गया है, जहाँ कि 'मसम्प्रज्ञात समाधि' 'चेतनाहीन चेतना' की तरह प्रतिपादित है तथा 'पुरुष को' 'बोधिरूप या 'स्वरूप मात्र की भाँति अस्तित्व में बताया गया है। व्यावहारिक और पारमार्थिक चेतना प्रकार की दृष्टि से भिन्न हैं। व्यावहारिक चेतना में बाह्य, ग्रहण तथा गृहीत की त्रिमूर्ति प्रतिहित होती है जिनके विभेद से पारमार्थिक चेतना नितान्त अनीत है।^१

इस प्रकार, नित्य चेतना की परिकल्पना का अभावना के प्रगट रिक्त स्थानों के साथ समायोजन करने का प्रयत्न किया गया है क्योंकि यह स्वचेतना है जो कि इन रिक्त स्थानों में अनुपस्थिति होती है, न कि 'निरप चेतना' जो कि कभी निहित नहीं होती है। परोक्ष चेतना विषय की उपस्थिति न सीमित है और इस कारण वह निरपेक्ष नहीं है किन्तु निरप चेतना अपने अस्तित्व के लिए किसी की अपेक्षा में न होने के कारण निरप चेतना है। वह न सीमित है और न सापेक्ष है। सविभेद चेतना हमारी आत्मा का स्थायी लक्षण नहीं है और न ही परोक्ष चेतना यह एकमात्र रूप है जिसमें कि हमारी चेतना का अस्तित्व होता है। हमारे ज्ञान के समग्र विभेद एक सविभेदी तथा अपरिणीतनशील चेतना की पूर्ण प्रत्यावर्तन करते हैं जो कि किसी भी रूप में, हमारे जाग्रत या स्वप्नावस्थाओं में अन्तर्गत अनुभूत नहीं की जा सकती है। इस कारण, प्रगाढ़ निद्रा में भी चेतना की अवस्थिति मानना आवश्यक है तथा उसके प्रगट रिक्त स्थानों की व्याख्या परोक्ष चेतना की अनुपस्थिति में खोजा जानी चाहिए न कि स्वयं चेतना की ही अनुपस्थिति में, क्योंकि चेतना का अस्तित्व उस समय भी होता है जब कि विषयों या विषयों किसी की भी

१ योग सूत्र (१) १८ ५० ५१। (२) २७ २०। (३) ५०।

(४) ३५ ३४।

२ योग सूत्र (१) ४२ ५१। (२) २० २५। (३) ४७ १० ४१।

(४) ३४।

ज्ञान का कोई अस्तित्व नहीं होता है। यह स्व-चेतन आत्मा या किसी विषय विरोध की चेतना के रूप में अस्तित्व में नहीं, बल्कि मात्र 'चेतनत्व' की तरह अस्तित्व में होती है। यही यागवल्क्य का स्वचेतनाहीन चेतना का वह सिद्धान्त है जिसके प्रतिपादन की यहाँ यह प्रदर्शित करके अभीष्ट की जा रही है कि आत्मा तथा अनात्मा के विभेदों की चेतना को हमारे जीवन के नित्य लक्षण के रूप में प्रतिपादन करने का सम्पूर्ण प्रयास असमायोजित विरोधों की ओर ले जाता है।

‘अत्यन्त विवेक’, ‘केवल या पुरुष’ तथा ‘वि-मात्र’ की भाँति, विषयी विषय रहित शाश्वत चेतना की यह हिन्दू धारणा प्रगाढ़ निद्रा तथा स्वचेतना की अन्य उलझनों की एक व्याख्या की तरह उस प्रत्ययवादी विचारधारा के आधुनिक सिद्धान्तों से वहीं अधिक संगतिपूर्ण है जो कि नित्य चेतना की धारणा को तो स्वीकार करते हैं, किन्तु विषय-वस्तु रहित चेतना की धारणा को स्वीकार नहीं कर पाते हैं। आधुनिक प्रत्ययवादी विचारक प्रगाढ़ निद्रा में विषय तथा विषय-वस्तु रहित चेतना की वजाय स्वचेतना को मानना ही वह अधिक पसन्द करते हैं किंतु इस तरह की मान्यता में जो महत्वपूर्ण तथ्य विस्मृत कर दिया जाता है वह यह है कि अविभेद तथा सापेक्ष चेतना भी, इन्हीं विभेदों और सम्बन्धों के आधारभूत आधार की तरह, एक अविभेदी, सम्बन्धहीन तथा निरपेक्ष चेतना को पूर्व प्रस्तावित करती है।

निष्कर्ष

हिन्दू विचार की विभिन्न आस्तिक दृष्टान्त प्रणालियों से स्वचेतना की समस्याओं का पूर्वगामी अध्ययन यह प्रदर्शित करने के हेतु किया गया है कि प्रथमतः

(१) चेतना का सम्बन्ध विद्युत् चेतना के जगत् से नहीं है, और यदि चेतना का आधारभूत विद्युत् चेतनत्व का अर्थ ग्रहण किया जाता है, जो कि सम्पूर्ण सीमित करनेवाले विशेषणों और ‘अहं तथा अहम्’ के विभेदों से हीन है तो स्वचेतना की समस्या का उद्गार ही नहीं होना है। तथा दूसरी बात कि

(२) यह कोई महत्त्व नहीं रखता कि विचार की किस प्रणाली से हमारा सम्बन्ध है किन्तु जैसे हम व्यावहारिक क्षेत्र की निम्नतर धारणा पर उतर रहे हैं, वैसे ही हमें चेतना में विषयी विषय के विभेदों के लिए प्रस्तुत होना और इस तरह स्वचेतना के सिद्धान्त के लिए प्रस्तुत होना पड़ना है। यह प्रस्त

कि ठीक रूप से आत्मा का प्रत्यक्ष चित्त प्रचार होता है, व्यायानुमोदित 'मनु-मान' से, या वेदान्त तथा माह्य-योग मतानुसार चक्षुरोगानुभूति या 'प्राति-मज्ञान' से, या कुमारिल के मतानुसार साधारण आन्तरिक प्रत्यक्ष से, या पुनः प्रजाकर के अनुसार विषयी की भाँति स्व प्रत्यक्ष से, यह दिखाने से अलग स्वयं अपने आप में बहुत कम महत्त्व रखता है कि आत्मा, भू या 'मैं' की तरह ज्ञान में जानेवाली वस्तु स्वयं ज्ञाना कभी नहीं होती, बल्कि यह ज्ञान की कोई स्थितिविशेष या रूपान्तर मात्र ही होती है। इस तथ्य से ज्ञान का अद्वय, शुद्ध और अनिभाजनीय स्वरूप पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश पड़ता है।

(३) यह भी दिखाया जा चुका है कि आत्मचेतना की प्रत्येक स्थिति में दो बातें अनिवार्यतः घटित होती हैं (अ) आत्मार्थों का अनुगन्ध बोध, प्रसंग, और (ब) आत्मा का विषय बनना जो कि उसके स्वरूपतः विषयी स्वभावा के निष्ठान्त विपरीत पड़ता है। अनुगन्ध बोध तथा आत्मा के एक विषय में परिणत होने के ये दोनों ही गिरत्य स्वीकृतियोग्य नहीं हैं यद्यपि ये दोनों ही स्वचेतना के तथ्य में आगन्धकस्वरूप से सम्मिश्रित हैं। इन विरोधों का एक संघर्ष भू प्रत्यक्षहीन ज्ञान का मायता प्रदान करके ही केवल दूर किया जा सकता है यद्यपि इसमें वे अपना समाधान पा सकते हैं।

इस कारण ज्ञान के दो पहलुआ, अनुभवातीत तथा अनुभवाभित, की स्पष्ट स्वीकृति की अत्यन्त आवश्यकता है। अनुभवाभित या व्यावहारिक ज्ञान की उत्पत्ति तथा विरोध अनुभवातीत या पारमार्थिक ज्ञान की धारणा में समायोजित हो जाते हैं। इस स्वीकृति पर ही 'आत्मा तथा 'जीव' का अद्वयतादी भेद आधारित है। 'आत्मा' ज्ञान का निरूप प्रकाश है। 'जीव' शरीर, इन्द्रियाँ, मनश्च तथा अन्तःकरण द्वारा सीमित निरूप ज्ञान है। आत्मा सम्पूर्ण अनुभव का आधार तथा पूरा प्रस्तावना है। जीव विषयी तथा विषय दोनों हो सकता है जबकि आत्मा ज्ञान का विषय कभी भी नहीं हो सकती है। यह ज्ञान का विषय सभी बन सकती है जब अपनी पवित्रता को खो देती है और अपने सीमित करनेवाले विषयों के द्वारा निष्कारित होती है। अन्तरंगम प्राण की तरह आत्मा का ज्ञान केवल अपराधानुभूति के द्वारा ही होता है।^६

(४) विषयवस्तु रहित तथा आधारभूत ज्ञान के सिद्धान्त की स्वीकृति का एक महत्त्वपूर्ण परिणाम अत्रि आत्मा की धारणा में है क्योंकि ज्ञान होने में प्रमाण या ज्ञान की क्रिया अनिवार्यतः सम्मिश्रित होती है। पूरा से किसी प्रकार की क्रिया नहीं हो सकती।

प्रत्ययवादी विचार, ज्ञान की आवश्यक पूर्वप्रस्तावनाओं की प्रागनुभव निगमन प्रणाली का अनुसरण करके प्रायः अनिवार्यरूप से परिवर्तन और विकास की भूमि एवं आधार की तरह एक पूर्णरूपेण अपरिवर्तनशील, प्रक्रिय एवं अवलक्षण से स्वसमान चेतना की धारणा पर पहुँचाता है। इसलिए, इसकी दृष्टि में, कुछ भी जो विकसित तथा परिवर्तित होता है वस्तुतः यथाय नहीं हो सकता, और इस तरह यथाय' या सत्य अपरिवर्तनीयता, 'निष्ठ' तथा 'अविक्रिय' से सादारण्यक हो जाता है। इसके ठीक विपरीत, यथायवादी विचार की स्थिति है। वह व्यावहारिक ज्ञान तथा अनुभवमूलक और सद्व निरीक्षण योग्य तथ्यों की सीमा का प्रतिक्षण करने की अपनी अनिच्छा के कारण यथाय के एक अधिष्ठ आधारभूत तथा सत्यतर सञ्ज्ञा की भाँति विकास, क्रियात्मकता तथा परिवर्तन की धारणा पर पहुँचाता है। इन विरोधी दृष्टिविन्दुओं से प्रारम्भ करने के कारण प्रत्ययवादियों तथा यथायवादियों के निष्कर्षों की विभिन्नता किञ्चित् भी आश्चर्यजनक नहीं रह जाती है। यथायवादी के लिए प्रत्ययवादी द्वारा प्रस्तावित अनुभवातीत सत्य जो न कुछ बनता है और न ही अपने को रूपान्तरित ही करता है बल्कि नितात एकाकीरूप से स्वयं अपने में ही प्रतिष्ठित बना रहता है, न सिर्फ अनुभवमूलक दृष्टि से ही अज्ञात है बल्कि व्यावहारिक रूप से अपरिणामी भी है।

यह जानना अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि परम सत्य की तरह अवल चेतना या 'अविक्रिय वि-मात्र' की धारणा के प्रत्ययवादी निष्कर्ष में और परिवर्तन, तथा क्रियात्मकता का काय यथाय के एक निम्नतर सिद्धान्त को प्रदान करने में धरकर का अद्वयवादी दृष्टिकोण तथा सांख्य-योग की द्वयवादी विचारधारा, दोनों उस सीमा तक मिलते और एक दूसरे से सहमत होते हैं, जहाँ तक परिवर्तन तथा क्रियात्मकता का सम्बन्ध पूर्वगामी में जीव या अधिष्ठा से तथा उत्तरवर्ती में जड़ 'प्रवृत्ति' से बताया गया है। वेदान्त में पारमार्थिक आत्मा तथा सांख्य योग में 'पुरुष' परिवर्तन तथा क्रियात्मकता से मुक्त प्रस्तावित किये गये हैं।



छठा अध्याय

चेतना का अनुभवातीत स्वभाव

प्रस्तावना

हमने विगत अध्याय में देखा है कि स्वचेतना की समस्या का अध्ययन हमें यह प्रत्यक्षहीन तथा अनुभवातीत की एक ऐसी चरम धारणा की ओर ले जाता है जो कि हमारे सम्पूर्ण ज्ञानानुभव की पूर्व प्रस्तावना के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकती है। हमने देखा है कि ज्ञान के किसी भी सन्दोष जनक सिद्धान्त के लिए चेतना के दो प्रकारों तथा दो विभिन्न सिद्धान्तों के लिए स्थान बनाना अत्यन्त आवश्यक प्रतीत होता है जिनमें से एक रूपान्तरों से गुजरता है जबकि दूसरा निरन्तर रूपान्तरित तथा अपरिवर्तनीय बना रहता है। पूर्वगामी को अन्तःकरण, चित्त या बुद्धि तथा उत्तरोत्तर को 'चित्' या 'चाय' कहा जा सकता है। मानसिक रूपान्तर तथा अन्तःकरण की वृत्तियों स्वयं केवम अपने ही द्वारा ज्ञान का विधान नहीं करती, क्योंकि स्वयं अपने धाम पर छाड़ दिए जाने पर वे एकदम सचेतन और जड़ हैं। चित्ती विषय के ज्ञान का उद्भव केवल तभी हो सकता है जबकि चेतना का प्रवास या 'चित्', जो कि अन्तःकरण की वृत्तियों से अलग है, विषय तथा वृत्तियों दोनों को एकत्रित रखता तथा उन्हें प्रवासित करता है। 'अन्तःकरण' तथा 'चित्', अचतन परिवर्तनीय सिद्धान्त तथा चेतन अपरिवर्तनीय सिद्धान्त के मध्य का भेद इतना आधारभूत है कि चेतना की वही भी तरबरीमांसा उसकी उपेक्षा नहीं कर सकती। यह भेद इतना महत्वपूर्ण है कि चेतना की समस्या से सम्बन्धित किसी भी तरबरीमांसा का वह एक अनिवार्य भाग कहा जा सकता है।

योगशास्त्र मनस् तथा धारमा के मध्य इस विभेद की स्वीकार करने के लिए सीधे कारण प्रस्तुत करता है।^१ मन धारमा से भिन्न है क्योंकि प्रपञ्च पूर्वगामी रूपान्तरित होता है। तृतीय मन चित् के प्रवासा की पूरा करता है जिसके लिए कि यह एक विषय है जबकि अनुभवातीत धारमा या पुरुष के लिए कोई भी साध्य प्राप्तियोग्य नहीं है तथा अन्तः, मन स्वर, 'गजग'

तथा 'तामस' के रूप ग्रहण करता है जबकि आत्मा मुक्त है तथा इन विषयक तत्वों में से किसी के भी गुण का अपने पर ग्रहण नहीं करता है।^१ यह अनुभव निरपेक्ष चेतना 'साक्षी' 'बिम्ब' तथा अकर्मा की भाँति अस्तित्व में होती है। वह परिवर्तनों में प्रवेश नहीं करती और अपनी अत्यन्त प्रतिमूर्ति बुद्धि से भिन्न होती है। उसका अस्तित्व एक विषुद्ध विषयी का अस्तित्व है जो कि चित्त के विभिन्न रूपभेदा में परिवर्तित होने में सक्षम होता है। इस प्रकार विषुद्धात्मा, व्यावहारिक ज्ञान घटनाओं से विभिन्न है क्योंकि वह इन ज्ञान घटनाओं का भी भासा है।^२

चेतना का दो रूपा में यह विभाजन प्रथम परिवर्तन के मध्य अपरिवर्तित तथा द्वितीय विषय वस्तुओं तथा मानसिक घुत्तियों के अनुरूप परिवर्तनशील दार्शनिका के बीच विवाद को एक जड़ तथा भ्रमों के जन्म का स्रोत रहा है। कणाद और अरिस्तो की तरह के यथायवादी तथा रामानुज सरीखे प्रत्ययवादी भी दैनिक अनुभव की दृढ़ भूमि से प्रारम्भ करके विभिन्न विषय वस्तु से पूरा एक परिवर्तनशील तथा क्षीघ्र अनुकामी चेतना को पाते हैं जो कि स्वयं ही परिस्थितियों के तान्निध्य का एक परिणाम है और जिसमें कि चेतना के एकमात्र दृश्य स्वभाव की भाँति विषयी तथा विषय का अनिवार्य सम्बन्ध सन्निहित होता है। और यद्यपि अनुभव की एक सगतिपूर्ण धारा के निर्माण के हेतु यथायवादी को अन्तर्भाव होकर पुनर्धारण तथा वैयक्तिक तादात्म्य की व्याख्या के लिए एक निश्चय रूप से उपस्थिति तथा अपरिवर्तनशील निदान्त की मानना पड़ता है तथापि वह परिवर्तनशील चेतना के व्यावहारिक रूप से प्रमाणित विषय ज्ञान योग्य तथ्यों से पार कुछ भी नहीं देख पाता, और इस प्रकार अनुभव निरपेक्ष चेतना के 'मूल' का अस्वीकार करके वे लिए अपने भावको विवश पाता है। किन्तु उपनिषदों अद्वैतवेदांत, तथा सांख्य योग के प्रत्ययवादी विचारकों के लिए यह अनुभव निरपेक्ष चेतना सम्पूर्ण अनुभव की रीढ़ तथा मूलधार है जिसने अभाव में कि किसी प्रकार का भी ज्ञान आंगिकस्व से भी सम्भव नहीं हो सकता है। इस कारण यह ज्ञान सेना अत्यन्त महत्वपूर्ण और उपयोगी है कि अनुभव निरपेक्ष या अनुभवातीत चेतना के सिद्धान्त की उपलब्धतायें क्या हैं तथा इस मायता से ठीक ठीक क्या और कितना धर्म प्रयोजित है।

चेतना के अनुभवातीत स्वरूप के इस अध्ययन में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात भी जुड़ी हुई है और वह है हिन्दू विचारधारा का वह विस्तृत और

१ योगभाष्य २. २०।

२ सांख्य बाटिका १६।

गम्य बनाने के हेतु ही की जाती है, अन्यथा उसका विचार काल और प्रसार की भाषा में नहीं हो सकता है। यह कालहीन और प्रसारहीन है। काल तथा प्रसार के विभेद स्वयं उसके नहीं बल्कि उसके अन्तर्गत हैं। उसको काल प्रसारिक रूप से सोचना गाड़ी को घोड़ों से भागे बाँधने जसा ही है, क्योंकि काल और प्रसार उसमें हैं और इसलिए ही वह उनमें नहीं हा सकती है।^१ उपनिषद् कहते हैं कि चूँकि जन्म, जीवन और विय के समय चेतना को छोड़कर और कुछ भी नष्ट होता है, इसलिए चेतना ही सब कुछ है, 'सर्व' है।^२

वह अकारण है

अनुभवातीत चेतना अकारण है क्योंकि उसके अतिरिक्त जगत् में ऐसा कुछ भी नहीं है जो उसका पूर्वगामी हो सकता है। उसके भागे' कुछ भी नहीं है। वह इस कारण 'अज' है। और चूँकि उसके अतिरिक्त और कुछ भी अस्तित्व में नहीं है, इसलिए यह अनुसरित होता है कि वह न सिर्फ कारणहीन अकारण है, बल्कि कायहीन अकाय भी है। वह काल, प्रसार और काय-कारणत्व की मूल सीमाओं से मुक्त है। वह इन सीमाओं से केवल मुक्त ही नहीं है बल्कि काल, प्रसार और कायकारणत्व की धारणाएँ उसके अन्तर्गत क्रियमान होकर ही सार्थक बनती हैं।^३

ब्रह्म कारण या कार्य से विहीन है और कभी भी किसी वस्तु का भाग या कारण नहीं बन सकता है। काय-कारण की सत्ता का आत्मा पर प्रयोग नहीं हो सकता क्योंकि अरम अस्तित्व के दृष्टिबिन्दु से सृजन की क्रिया जैसी कोई वस्तु नहीं हो सकती। उसकी पूर्ण अनुत्पन्नता अज्ञान ही एवमात्र सत्य है और हो सकता है। यदि परम् सत्य स्वयं अपने में पूर्ण और स्वसत्पुष्ट, आत्मकाय है तब उसने प्रति सृजन की क्रिया का अभिधेय नहीं किया जा सकता है। अनुभवातीत या पारमार्थिक दृष्टिबिन्दु से सृष्टि का कोई अस्तित्व नहीं है, विन्तु हम सृष्टि को देखते प्रतीत होते हैं क्योंकि हमारी सृष्टि सीमित तथा अज्ञानाच्छन्न है। अरम सत्य के दृष्टिबिन्दु से सृष्टि के भ्रम की व्याख्या

१ सांख्यभाष्य बृहदारण्यक ३ ८ ७ ४ ४ २० २ ४ ६ छांदोग्य ७ २५ २ ३ १४ ।

२ ऐतरेय उपनिषद् ५ ३ ।

३ सांख्य भाष्य गौडपाद कारिका ४ १४ २० ४०, बृहदारण्यक ३ ८, ४४० २० ५ १६, कथा ० २ १४ १८ छांदोग्य ६ १३, ४ ५ ६ १० ।

हारिण सत्ता का कोई अस्तित्व नहीं है। सृष्टि की परिवर्तना उसके द्वारा तथा उनके लिए दी गई एक व्याख्या मात्र है जिनके लिए कि सृष्टि एवं तथ्य होना ही चाहिये क्योंकि यं अभी तक उस उच्चतर सत्य के दर्शन नहीं कर सका है जो कि सृजन के ऊपर है।

आचार्य गोडपाद के अनुसार आत्मा या आत्मा से उसके स्वयं के अनिरिक्त किसी भी अन्य वस्तु का न कोई 'हाना' है और न कोई विधात है और सृष्टि की (क) भोगायम या (ख) क्रोडायम के रूप में की गई संपूर्ण व्याख्यामें ताकिन दृष्टि से असतोपजनक सिद्ध होती है।^१

सृजन भ्रम के अनिरिक्त और किसी रूप में समझा नहीं जा सकता है। पूर्ण चेतना को इसलिए ही कारणहीन तथा वायहीन कहा गया है।

वह एक अविभाजित तथा विभेदहीन एकता है

पूर्ण चेतना में न बाह्य संबंध हैं और न उसमें आंतरिक विभिन्नतायें हैं। उसका ही प्रकार की सजातीय या उससे भिन्न प्रकार की विजातीय कोई वस्तु जान में नहीं है तथा कोई आंतरिक भेद, 'स्वगतभेद', भी उसमें नहीं है। कुछ में पक्षों से उसका सजातीय संबंध तथा अन्य प्रकार के पदार्थों जैसे परंपरादि, से विजातीय संबंध होता है, किन्तु पूर्ण चेतना के लिए इन तरह की न कोई सजातीय वस्तुएं हैं और न विजातीय और न ही उसमें कोई स्वगत आंतरिक भेद ही है।^२ वह निर्विषय तथा निराश्रय है और इस कारण पूर्णतया विभेदहीन और अविभिन्न है। चेतना के संपूर्ण विभेद तथा भिन्नतायें उसकी व्यावहारिक तथा साधन अभिव्यक्ति से संबंधित हैं और उस विनियमित करने वाली स्थितियों तथा उपाधियों की विभिन्नताओं पर निर्भर होती हैं। किन्तु वास्तविक आत्मा इसे स्वतन्त्र और अनीत होती है।

साधारणतः व्यावहारिक चेतना में भी चेतना तथा किसी में निवे, चेतना होती है। किन्तु इस तरह का कोई विभेद पूर्ण चेतना में नहीं हो सकता। उद्यम अर्थात् चेतना या अहं प्रत्यय के ज्ञान का अस्तित्व भी नहीं होगा क्योंकि यह तो उस अविनशी चेतना का एक पुत्र मात्र ही है। तथापि यह अचतन जड़वत् नहीं है बल्कि अतन स्वभावी 'गान ह रूप' है।^३ पूर्ण

१ गोडपादकारिका ६।

२ पचादशी २० २१।

३ विरण प्रमेय सग्रह पृष्ठ ४०।

चेतना में आये सारे विभेद और विभिन्नतायें 'ग्रहकार' के कारण हाते हैं। उदाहरणार्थ, पूरा चेतना ग्रहकार की अवस्थानुसार प्रगाढ़ निद्रा, स्वप्न तथा जागृति की अवस्थाओं से गुजरती है, वह निद्रा में होती है जबकि ग्रहकार स्वप्न या जागृति में होता है। प्रगाढ़ निद्रावस्था में विभेद का कोई बोध या चेतना नहीं रहती, क्योंकि उस अवस्था में ग्रहकार की पूरा या आंशिक क्रियाशीलता के अनुसार वा अथवा पूर्ण विभेद बोध रहता है।^१

अविभेदी चेतना ठीक उसी प्रकार अविभेद प्रतीत होती है जिस प्रकार कि प्रकाश, आकाश तथा सूय उन्हें सीमित करने वाले विशेषण अगुलि, घट तथा जलादि विषयो के द्वारा सविभेद प्रतीत होते हैं।^२

द्वतता, जोकि गतस्वरूप से चेतना का निरूप लक्षण प्रस्तावित की गई है केवल 'मनस्' की क्रियारमकता के कारण अस्तित्व में होती है।^३ अद्वत चेतना विभेदित नहीं होती। इसने किसी प्रकार का धर्म-य नहीं है। और जो उसमें धर्म-य को देखता है, मृत्यु से मृत्यु को भटकता रहता है।^४ वह अप्रभावित, 'असंग' तथा 'केवल' है

दुष्ट चेतना धूम धूम, तथा सुख और दुःख के अनुभवों से नितांत अप्रभावित रहती है, क्योंकि वह अनुभवों की भोक्ता नहीं, बल्कि उनके पृथक् एक द्रष्टा की भांति उसका अस्तित्व होता है। इच्छा और अभिलाषा, सुख और दुःख की भावनायें उसका स्पर्श नहीं करती हैं, क्योंकि वे उसका अंग नहीं होती हैं।

अपूर्णतायें तथा उनके परिणामस्वरूप उत्पन्न दुःख तथा असुख, सांत्वता तथा सीमाओं के स्तर से संबंधित होते हैं जोकि 'जीव' का स्तर है, पूरा चेतना का नहीं। पूर्ण या विगुड चेतना वस्तुतः सुख या दुःख की समावनाओं से अप्रभावित होती है किन्तु वह अपने ऊपर धारोपरिक तथा मानसिक समूह की सीमाओं का धारोपित कर लेती है। इस धारोपण के बाद वह अपने का सुखी या दुःखी की भांति विचारती है। वह वस्तुतः उस बुद्धि के समग्र सीमित करने वाले विशेषणों से स्वतंत्र होती है जिनके अभाव में वह

१ नृहदारण्यक १०।

२ पाण्डर भाष्य ३२२५।

३ गोप्यादकारिका ३३१ तथा योग बशिष्ठ।

४ नृहदारण्यक ४४१६।

अनुभवकर्ता, भोक्ता या किसी भी वस्तु का कर्ता नहीं हो सकती है।^१ वह किसी भी भौतिक, भावात्मक या मानसिक वस्तु से पूर्णतया भ्रमयुक्त है। उसका किसी से भी किसी प्रकार का कोई सीधा संबंध नहीं है।^२ संशय, मिश्रण, या ससर्ग अपवित्रता का एक कारण होता है। अनुभव निरपेक्ष चेतना पूर्णरूपेण पवित्र तथा शुद्ध है और इस कारण वह वृषकटा की अपनी अमिश्रित पवित्रता में ही सदा अवस्थित रहती है।^३

उपनिषद् कहते हैं कि पुरुष असंयमित या असंग है 'असंगोऽयमपुरुष' वह उसी रूप से एकाकी है जैसे कि म्यान से बाहर खींच ली गई तलवार होती है। योग का आदेश है कि केवली पुरुष स्वयं अपने आपमें यद्यपि शुद्ध तथा भ्रमर है किन्तु वह भी अपने से पर से ससर्ग करने के कारण उसी भाँति कलंकित तथा सदोष हो जाता है जिसे भाँति की पवित्र जल अन्य पदार्थों के ससर्ग के कारण अशुद्ध हो जाता है।

वेदान्तानुसार ब्रह्म का स्वभाव पूर्णरूपेण असंग है और हिन्दू प्रत्ययवादी में इस प्रकार की चेतना ही वह एवमात्र वस्तु है जो कि वास्तविकरूप से यथार्थ है तथा जिसकी सत्ता को पारमार्थिक माना गया है। इस अनुभवातीत चेतना ने विपरीत व्यावहारिक चेतना की सत्ता है जिसका कि स्वरूप ही विभेदा, अन्तर-संबंधों और परिवर्तनों जता है। व्यावहारिक चेतना की सत्ता पराभर तथा सापेक्ष है। व्यावहारिक चेतना की सत्ता को पूर्णतया अस्वीकृत नहीं किया गया है। आ क्रुद्ध प्रतियोगित किया गया है वह यह है कि व्यावहारिक चेतना का अस्तित्व सापेक्ष है तथा अनुभवातीत या पारमार्थिक चेतना की उस आधारभूत यथामता के कारण है, जो कि स्वयं अपनी बारी में, किसी अन्य स्थितियों पर आधारित था निर्भर है। चेतना के इन दो स्तरों के संबंध में यथार्थवादी तथा प्रत्ययवादी के दृष्टिकोण के एव विभेद की याद रखना यहाँ महत्वपूर्ण है। जबकि यथार्थवादी अनुभवातीत तथा निरपेक्ष चेतना से पूर्णतया इकार करता है वहीं प्रत्ययवादी व्यावहारिक चेतना के पूर्णरूप से ही केवल इकार करता है। प्रत्ययवादी ने व्यावहारिक चेतना को पूर्णतया अभी भी अस्वीकृत नहीं किया है।

१ योग भाष्य २१८।

२ बृहदारण्यक ३।८, ४।३७ ३।२२६।

३ योगभाष्य २७।

यह चिन्तुल भी धारणजनक नहीं है कि 'यथाय के यथाय' या 'सत्यस्य सत्यम्' के यथाय से बहुधा तीव्ररूप से इस कारणवश अस्वीकार किया जाता है कि यह श्रेयता तथा प्रमाण के सामान्य नियमों के प्रति उत्तरदायी नहीं है। तथापि अनुमवातीत चेतना के अस्तित्व के लिए उपलब्ध एकमात्र प्रमाण स्वयं व्यावहारिक चेतना में निहित पूर्वप्रस्तावनाओं के अविष्कार पर ही निर्भर हो सकता है। यह प्रतीत होता है कि प्रमाण की इस अपरोक्ष प्रणाली की प्रामाणिकता तथा कार्यकारिता को पर्याप्त रूप से स्वीकार नहीं किया गया है। किसी तथ्य के अस्तित्व में जो कुछ भी पूर्वप्रस्तावित होता है, चाहे उसे प्रत्यक्षरूप से कभी भी प्रमाणित न किया जा सके वह उतना ही निश्चितरूप से यथाय होता है जितना कि वह तथ्य यथार्थ होता है जो कि उसे पूर्वप्रस्तावित करता है। इस कारण, चेतना के अनुभव निरपेक्ष स्वभाव में विद्वान् करना के हेतु 'समाधि' या ब्रह्मज्ञान की बुद्धि प्रतीत अपरोक्षानुभूति के अतिरिक्त जो मुक्तिर्था हैं वे तत्काल भीमासात्मक ही हैं। और अनुभवनिरपेक्ष चेतना को सिद्ध करने के लिए प्रस्तुत किये जाने योग्य एकमात्र प्रमाण प्रागनुभव नियमन के स्वरूप का ही हो सकता है। ज्ञान-घटना की सम्भावना के विशलेषण से एक सततरूप से वर्तमान तथा स्थायी चेतना का स्वयंसिद्ध सिद्धांत अनुसरित होता है, जिसका सगतिपूर्ण अस्वीकार अनिवाद्यत भौतिकवाद या भूसौन्दर्यवाद के दो अवाद्य नीय विकल्प की ओर ही ले जा सकता है जिनमें से कोई भी शांत तथा चेतना की समस्या का हल प्रस्तुत करने में समय नहीं है।

निरपेक्ष का बौद्धिक ज्ञान

हम पहले ही कह चुके हैं कि अनुभव निरपेक्ष चेतना को उसकी पूर्णता में हमारी तार्किक बुद्धि से, विचार की उसकी किसी भी योक्तिक क्षमियों के द्वारा, नहीं समझा जा सकता। इस अर्थ में वह शब्द तथा चर्चा के अतीत है। हमने यह भी प्रतिपादित किया है कि जो कुछ हमारी बुद्धि तथा तर्क की सीमाओं के पार घुसिष्ट रह जाता है वह उसी प्रकार अनिवाद्यत अनुभूत नहीं होता जिस प्रकार असौम्य आकाश अज्ञात नहीं है यद्यपि प्रसारित प्रत्यक्ष की किसी भी एकाकी त्रिया में वह पूर्णतया शून्य नहीं बनता है। वह केवल तार्किक या सापेक्ष ही अज्ञात है क्योंकि पूर्ण चेतना तार्किक या 'सापेक्ष' नहीं होती और इस कारण ही केवल तार्किक रूप से उस गमन पान के हमारे सारे प्रयास आश्वस्त्य रूप से असफल हो जाते हैं। इस कारण उसका श्रेष्ठतम अज्ञान अज्ञान नकारात्मक रूप से उसके लिए उा सार विशेषणों

के मस्वीकार से ही होता है, जो कि साधारणतः अन्य विषयों के लिए प्रयुक्त किये जाते हैं ।

नकारात्मकता की यह प्रणाली ईसाई विचारधारा के इतिहास में भी प्रभात नहीं है । 'बहु क्या नहीं है' यह हमें इससे कहीं स्पष्टतर है कि 'बहु क्या है ।' और यह भी कि उस तक 'नकारात्मकता के अनिर्दिष्ट और विरही रूप से नहीं पहुँचा जा सकता है । परम विषयी को हम अपने एकाकी या सामूहिक अभिप्रेय के द्वारा प्रयोज नहीं कर सकते । हमारा कोई भी विनियोग अपने साथ पूर्ण 'माय नहीं कर सकता और इसलिए उसका नकारात्मक वर्णन केवल प्रतीकों के द्वारा ही श्रेष्ठ रूप से हो सकता है । इसमें भी यह विस्मृत नहीं करना चाहिये कि इन प्रतीकों के द्वारा जो कि विषयों के वर्णन से ही ग्रहण किये जाते हैं, उसकी एक सतोषजनक रूप से स्पष्ट धारणा ही हमें हो पानी है जोकि स्वरूपतः परम् एव पूर्ण चेतना की पूर्णरूप से बुद्धि के ग्रहण योग्य बनाती है ।

इस स्थल पर यह सहज ही पूछा जा सकता है कि ऐसी स्थिति में फिर अनुभवातीत चेतना की कोई तत्वमीमासा क्या समभव हो सकती है ? इसके उत्तर में हम यह पुनरुक्ति ही कर सकते हैं कि निरपेक्ष पूर्ण, यद्यपि तार्किक दृष्टि से स्वरूपतः परिभाषा के योग्य नहीं है, तथापि हम उसकी उच्चतम मान्यता है और उसका ज्ञान इस परिभाषा तथा वर्णन के अनिर्दिष्ट अन्य माध्याम से प्राप्त कर सकते हैं । यह भी उचित ही है कि हम 'बहु का मुनिर्दिष्ट ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, क्योंकि मुनिर्दिष्ट ज्ञान केवल उन विषयों का ही समभव हो सकता है जोकि एक दूसरे से अभिन्न किये जा सकते हैं । वस्तुओं और घटादि की परिभाषा की जा सकती है क्योंकि वे सीमित और मुनिर्धारित होते हैं, अन्य वस्तुओं से पृथक् किये जा सकते हैं, और अपने से भिन्न वस्तुओं से संबंधित भी होते हैं ।^१ किन्तु जो मुनिर्धारित नहीं है उसका ज्ञान भी अन्य वस्तुओं से पृथक् करके नहीं किया जा सकता है । केवल इस पक्ष में ही पूर्ण प्रयोज है । उसके नकारात्मक वर्णन का प्रयोग केवल उसने लिए उन संपूर्ण परिस्थितियों का मस्वीकार करना है जोकि भूतगत स्थितियों के लिए व्यवहृत होती हैं । यह नकारात्मक वर्णन प्रत्येक वस्तु की उच्चतम पूर्णरूप से मस्वीकृत नहीं करता है किन्तु बहु के अनिर्दिष्ट अस्तित्व ही प्रत्येक वस्तु को मस्वीकार करता है ।^२ यह भी जगत् मया है कि बहु का प्रादुर्भाव

१ बुद्ध्यात्मक २ ३ २ । शक्तिर माध्याः ।

२ तथा ३ शक्तिरमाध्य ३ २ २२ ।

मही होता । इस कारण नहीं कि वह है नहीं, बल्कि इस कारण कि वह प्रत्येक उस वस्तु और विषय का जिसका कि प्रत्यक्ष होता है, और हो सकता है, स्वयं ही प्रत्यक्षवर्ता है ।

अध्यारोप की प्रणाली

किन्तु यदि अनुमवातीत ज्ञेयता का अस्तित्व है तो विवेचनात्मक विचारणा की आवश्यकताओं के साथ उसके अस्तित्व का समायोजन और समाधान होना जरूरी है और इस समाधान के हेतु भट्ट वैयासकि ने अपनी अध्यारोप या मिथ्यारोपण की धारणा के द्वारा प्रयास करता है । इस सिद्धांत का अर्थ है कि यद्यपि शुद्ध चेतना अनिवार्य है तथापि अध्यारोप की प्रणाली के द्वारा उसका तादात्म्य इस प्रकार के सुनिर्धारित विषयों जैसे 'गरीर प्राण, मनस्, अहंकारादि स क्रमम्' किया जा सकता है, और तब इनमें से प्रत्येक को उस समय तक अपनी अपनी बारी पर 'यह नहीं' की तरह अस्वीकृत किया जा सकता है । जबतक कि यह प्रक्रिया विवेचनात्मक बुद्धि को अपनी सीमाओं के पार जाने में तथा उसे वह समझ देने में जोकि किसी व्यावहारिक विषय की भांति नहीं है सहायक नहीं होता है । ब्रह्म के मन्वष की स्थिति ठीक उसी प्रकार है जिस प्रकार कि जब साही सेना दृष्टिगोचर होती है तब धन, पताफायें तथा अन्य साही प्रतीक राजा की उपस्थिति की ओर इंगित करते हैं जो कि स्वयं नहीं होता और दंगल जनता यह कहना प्रारंभ कर देती है कि 'राजा उपस्थित है चाहे वह उन्हें दृष्टिगोचर न भी हो रहा हो' ।^१

अनुश्रमीनकारात्मकसाहू द्वारा उपस्थित 'अध्यारोप' या आत्मकारिक आरोपण की यह प्रणाली निरपेक्ष पूर्ण की ओर इंगित करने के लिए एकमात्र उपलब्ध साधन है जोकि अपनी पूर्णता में सापक्ष बुद्धि के लिए स्वरूपतः अप्राप्त है और जिसके लिए निश्चिततम पटुव प्रगाढ़ निद्रा की अवस्था में जाई जाती है ।^२ अध्यारोप की प्रणाली बहिर्गर्भ के 'जैसे कि' दधान की भांति कुछ है जो कि पूर्ण चेतना के वर्णन के लिए एकमात्र ढग है । इस प्रणाली को पहले में बृहदारण्यक (४.३.७) में 'वह न सोचता है न गतिमय होता है किन्तु ऐसा प्रतीत होता है जैसे कि वह सोचता है जैसे कि वह गतिमय होता है, की भांति प्रस्तुत किया गया है ।^३

१ शांकरभाष्य ब्रह्मसूत्र ७.१.३, गीता १३.१३, शांकरभाष्य १.१.१२ ।

२ शांकरभाष्य १.१.४ ।

३ बृहदारण्यक ४.३.७ ।

यद्यपि ब्रह्म का ध्यान उसके ऊपर अभ्यारोपित बुद्धि तथा ध्यान-रूपों में नाम, रूप तथा कर्म के साधनों द्वारा किया जाता है तथापि जब हम सीमित करने वाले विरोधों के कारण उत्पन्न संपूर्ण विभेदों से स्वतन्त्र और प्रतीत उसके सन्-स्वरूप की विवेचना की इच्छा करते हैं तब ज्ञात होता है कि इन विरोधों में बद्ध करने उसे नहीं जाना जा सकता है। और इसीलिए इस स्थिति में 'उसके उन संपूर्ण सभ्य विरोधों के सोपानों द्वारा, जिन्हें कि कोई उस पर आरोपित कर और जान सकता है उससे यद्यपि न का वेचन एतद् ही यह नहीं का नकारात्मक माग रह जाता है।'

अनुमतातीत चेतना और परिभाषा

पूर्ण चेतना की बहुधा ही सीमा तथा विषयागत चेतना के माय प्रतिपक्ष एक ही सभ्य लिया जाता है क्योंकि भाषा के व्याकरणात्मक रूपों ने, जिनमें कि हमें अपने विचारों को अभिव्यक्त करना होता है, इस कारण का प्रोत्साहित किया है कि यह कुछों या बेंच के प्रकार की कोई वस्तु है। किन्तु शुद्ध चेतना, वहाँ तक जहाँ तब कि यह संपूर्ण ज्ञेय विषयों की पूर्वप्रस्तावना है उस प्रकार परिभाषित नहीं की जा सकती। परिभाषा करने के हेतु उसे किसी श्रेष्ठतर वग के अन्तर्गत लाना तथा उसी वर्ग से संबंधित अन्य वस्तुओं से भिन्न करना आवश्यक है। किन्तु यह इस वस्तु का स्पष्टरूप से विरोध होगा कि वह ज्ञान की परम पूर्वप्रस्तावना है तथा श्रेष्ठतम वग भी है। एक बार जहाँ यह स्वीकृत कर लिया गया कि भाषा स्वयम्भू है, तब तब स्वीकार करना भी आवश्यक हो जाता है कि साधारणरूप से उसकी परिभाषा नहीं की जा सकती। इसने साथ ही, परिभाषा की प्रक्रिया को भी स्वयं कुछ ऐसी वस्तु में समाप्त होना चाहिये जिसकी कि परिभाषा नहीं हो सकती, अथवा फिर प्रक्रिया का अर्थ अभी हो ही नहीं सकता। इस कारण चेतना की तरह के पद की परिभाषा में 'नाम परिवर्तन के स्वीकृत के अन्तर्गत वेचन तादात्म्यक वस्तु ही प्राप्त हो सकते हैं। शुद्ध धनना की परिभाषा नहीं किया जा सकता क्योंकि वह परिभाषा-योग्य वस्तुओं में मयथा अन्य (अन्यदेव) है। इस स्थल पर हमारी यह पुनर्क्ति आवश्यक नहीं कि इस तथ्य से कि शुद्ध चेतना परिभाषित नहीं हो सकती है हमें यह निष्कर्ष नहीं करना चाहिये कि वह अज्ञात है। इस प्रकार का निरूपण अनुमानित करना उगी प्रकार अनिवार्य होगा जिस प्रकार कि 'उम व्यक्ति की गणना अभिव्यक्त होती है जो कि

अपने साधियों को तो गिन लता है पर स्वयं की गणना करना भूल जाता है।^१ यह कहा जा सकता है कि पूरा चेतना यद्यपि परिभाष्य है तथापि उसका अस्तित्व पूरा रूप से बुद्धिगम्य है।

सत, चित तथा आनन्द के विशेषण उसकी परिभाषा नहीं करते क्योंकि वह कोई सत वस्तु नहीं है। ये केवल उसका निर्देश मात्र करते हैं।^२ चेतना की परम एकता को एक अपरिभाष्य सावभौम वस्तु होना ही चाहिये क्योंकि 'शब्द केवल विषयात्मक जगत की विपरीत यथायताओं को ही विशेषित करते हैं'।^३ और चूँकि पूरा चेतना का कोई भी विपरीत सत्य नहीं है, इसलिए उसका नामाकन या उसकी परिभाषा नहीं हो सकती है।

पूरा चेतना के अस्वीकार में, अज्ञेयवादी बौद्धों अनुभववादी न्यायिका तथा रामानुज की भाँति छद्म प्रत्ययवादियों की एक सामान्य भ्रान्ति है कि प्रत्येक वस्तु जो कि हमारे लिए यथाय है उसे आवश्यकरूप से या तो मुनि निर्दिष्ट, निर्धारित तथा परिभाषा योग्य होना चाहिये या फिर शुद्ध 'कुछ नही' होना चाहिये।^४ यह प्रस्तावित करना स्पष्ट ही अतिपूण है कि जो कुछ भी अस्तित्व में है, वह घटादि की ही तरह इन्द्रिया के माध्यम से ही देखे जाने योग्य है तथा जो कुछ हम तरह प्रत्यक्ष नहीं हाता वह खरगोश के सींगों की भाँति है। 'परम चेतना स्वयं जिसके समक्ष कि संपूर्ण पदार्थ उपस्थित होते हैं अग्रहीत नही हो सकती, यद्यपि यह सत्य है कि किंगी सीमित पदार्थ या विषय की भाँति उसकी परिभाषा संभव नहीं है।'^५ चेतना अनिदम है, वह 'इदम की भाँति ही ग्राह्य बन सकती है। एक ज्ञान अथ ज्ञाना सं सह संबंधित होने के कारण विभेदित तथा परिभाषित किया जा सकता है किन्तु ज्ञाना की आधारभूत चेतना, जोकि अपने से बाह्य किसी वस्तु से संबंधित नहीं की जा सकती उसी रूप से प्रभावित नही हो सकती।

चेतना अपने आप में अद्वितीय और अनन्त है और अद्वितीय तथा अनन्त सत्य शैव नहीं है। सनता क्योंकि उसे जानने का अर्थ उसे किसी अथ वस्तु से विभेदित करना है। यह भलीभाँति नात है कि अनन्त को विभाजित नही किया जा सकता और इसीलिए पूरा चेतना को जोकि अनन्त है, जाता ज्ञान तथा पथ

१ तत्रितीय तात्परमाध्य।

२ तत्रितीय, तात्परमाध्य।

३ छांदोग्य टात्परमाध्य ६२१।

४ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ २८।

५ दो नेचर आय सेक्क ए० सी० मुषर्फी पृष्ठ २८१।

विषय के रूप में विभक्त करना उसके अनन्त स्वरूप को हासिल करने के लिए या तो अनन्त हा हा मन्ती है या फिर विभाजित हा हासी। दोनों बातें एक ही साथ सम्भव नहीं हैं।

अनुभवातीत चेतना तथा भाषा

अनुभव का हमारा विस्तारण भाषा के उन व्याकरणात्मक रूपों है। कि हम अपने विचारों को अभिव्यक्त करते हैं, बहुधा प्रभावित हुआ है। इसका परिणाम यह हुआ कि अस्तित्व के सत् रूपों को भाषा के रूपों सादृश्य समझा और प्रस्तावित किया गया है, जबकि इस प्रकार का सादृश्यता या अनुरूपता अस्तित्व में नहीं है। इस कारण, भाषा की विवक्षित वृत्ति के विपरीत हमारा संवेत होना अत्यन्त आवश्यक है। शिवां नामक समझ जोकि बुद्धि अन्त कारण या विज्ञान के विविध नामों से उल्लेखित की गई है हमें केवल व्यावहारिक रूप में ग्रहणीय तथा व्यावहारिक आत्मा ही प्रदान करती है। हम यह नहीं भूल जाना चाहिए कि इस प्रकार जो आत्मा हमें प्राप्त होती है, वह वास्तविक आत्मा की प्रतिष्ठाया मात्र है। हाती है, स्वयं वास्तविक आत्मा नहीं।

विशुद्धात्मा भाषा के जिस रूप में अभिव्यक्त की जाती है वह वही नहीं है जिसमें कि वह अस्तित्व में होती है। साधनिक विचारणा में भाषात्मक रूप या शब्दों की शक्ति (शब्द महारम्भ) अपनी विवक्षित वृत्ति में जो प्रतिष्ठा पंदा कर देती है, उसका विचार योगमाध्य (१६) में किया गया है। योग माध्य में इस भाँति की परिभाषा इस प्रकार की है 'वस्तुपूर्वमावेति शब्दज्ञान माहृत्यनिवर्धन व्यवहार'। जिसका अर्थ है कि सम्बन्धित शब्द की अनुपस्थिति में भाषात्मक ज्ञान की शक्ति उसके मानविक रूपान्तरों को पंदा कर देती है। भाषा के व्याकरणात्मक रूप हमें बहुधा उन शब्दों में विभाग करने के लिए भाग भट्ट करते हैं जोकि उस रूप में नहीं भी अस्तित्व में नहीं होते हैं। अर्थात्, 'चेतना आत्मा का सत् स्वरूप है या तीर रका हुआ है के समान कुछ लोकाधिक उदाहरणों का सम्मेलन देते हैं जिन्हें कि सावधानी तथा ध्यान स्पष्ट रूपान्तर के साथ ही समझा जाना चाहिए। इस प्रकार, जब हम कहते हैं कि 'चेतना आत्मा का सत् स्वरूप है', तो इस उचित रूप में शोध करते हैं जिस तरह की हम ज्ञान से सम्बन्धित किसी गाय के सम्बन्ध में साधते हैं, जोकि पूर्णस्वरूप भाँति पूर्ण होता है। इस प्रकार की भूल भाँति का उपाय शब्द

संकेत स्मृति परिशुद्धि' यताया गया है जिसका अर्थ भाषात्मक समीप की स्मृति से मन का शुद्ध करना है, जिससे पश्चात् ही 'निर्विकल्प' या विशुद्ध अविभेदी ज्ञान का उदय होता है।

अनुभवातीत चेतना और प्रमाण

चेतना एक स्वयं सिद्ध सत्य है। यह सत्य सम्पूर्ण प्रमाण-अप्रमाण के द्वारा पूर्णप्रस्तावित है तथा तार्किक खण्डन या भण्डन के क्षेत्र से समानरूपेण प्रतीत है। इस सम्बन्ध में भी वह किसी भी अन्य विषय से पूणतया भिन्न है। आश्चर्य के सपूर्ण अन्त्य विषय अपनी प्रस्थापना के हेतु प्रमाणों पर निर्भर होते हैं, किन्तु हमारी आधारभूत चेतना प्रमाण के सामान्य नियमों और साधनों पर निर्भर नहीं हो सकती क्योंकि वह स्वयंसिद्ध है। वह 'प्रमाण निरपेक्ष' है।

चेतना का यह स्वयंसिद्ध स्वभाव उसके स्वतः प्रकाशत्व से अनुसरित होता है। उसकी प्रस्थापना के हेतु प्रमाण विल्कुल ही अयोग्य और सामर्थ्यहीन है, क्योंकि प्रमाणों, साक्षी के अन्त्य साधनों, तथा प्रमाणिकता की धारणा की ही स्वयं स्वप्रकाशी चेतना के द्वारा प्रमाणित होना पड़ता है। 'त्रिक हृदेय' में यह कहा गया है कि चेतना को पकड़ने की मन-स्थिति ठीक उस व्यक्ति जैसी ही है जो अपने सिर की छाया को पर से छूने के लिए कहता है किन्तु पाता है कि उसके परों के वहाँ तब पहुँचने के पूर्व ही छाया भागे हट जाती है। चेतना समग्र ज्ञान का आधार है किन्तु वह स्वयं एक ग्राहक है तथा अन्य किसी भी वस्तु के द्वारा ग्रहण के योग्य नहीं है। चेतना प्रमाण की प्रक्रिया का मूलधार (मूलान्वय) है और वह प्रमाण की प्रक्रिया के पूर्व ही सिद्ध है।^१ किसी वस्तु के मूल स्वरूप का नहीं बल्कि केवल सांयोगिक या सापेक्षिक स्वभाव का ही खण्डन किया जा सकता है, और जो सब प्रमाणों के द्वारा पूर्ण प्रस्तावित है उसे उही प्रमाणों से प्रमाणित नहीं किया जा सकता है, क्योंकि उस आधार को प्रमाण के द्वारा कैसे प्रस्थापित किया जा सकता है जिससे ऊपर कि स्वयं प्रमाण अपनी प्रक्रिया तथा अस्तित्व के लिए निर्भर होता है।^२

अनुभवातीत चेतना की आलोचना

(१) रामानुज हमने देखा है कि उपनिषद्, साध्य-योग और दशर वेदान्त के अनुसार चेतना निरूपेण पूर्णरूप से अपरिवर्तनशील तथा विगुदरूप

१ खण्डन खण्डसाध।

२ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ २०।

से अविभेद चित्त है जोकि सबज्ञान तथा ज्ञेय के विभेदा से भी मुक्त और सतीत है । किन्तु अनुभवातीत चेतना का यह सिद्धांत अपने प्रथम एव दृढ़ आलाचकों से रहित नहीं है । रामानुज, उदाहरणस्वरूप, निम्नाधारों पर इस प्रकार की चेतना का अस्वीकार करते हैं

प्रथमतः, यह कि किसी अविभेदी द्रव्य का कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि 'सर्वचतना भेद को उपलक्षित करती है तथा चेतना की सर्वोपस्थापनों में अपने विषयों के प्रति ऐसा भाव निहित होता है जोकि भेद को सूचित करता है जैसा कि 'मैंन यह देखा' के निर्णय में प्रगट है ।^१ प्रगाढ़ निद्रा में भी चेतना विभेद से प्रभावित होती है ।^२

हमने विगत अध्याय में पूरा ही अविभेदी चेतना की रामानुजीय आलोचना पर विचार कर लिया है । किन्तु इसके पूर्व कि हम चेतना की निरपेक्षा के सम्बन्ध में उनके द्वितीय आक्षेप और आलाचना पर आते हैं यह महत्वपूर्ण सुझाव और भी प्रस्तावित किया जा सकता है कि निरपेक्ष धनन्ता की सौकरिम आस्था का जन्म 'निरपेक्ष द्रष्टा' और उसके द्रव्य विषयों के विपरीत स्वभावों के मध्य विभेद का कारण बनने की असफलता का कारण ही होता है ।^३ अहता का मिथ्या भाव केवल उस समय तक ही शेष रहता है, जब तक कि व्यावहारिक अनुभव की सत्ता रहती है । यह भाव 'अव्यक्तादि समाधि में विनीत हो जाता है जहाँ कि आरम्भ अपने स्वयं के शेष-स्वरूप में अहता या विभेद के सम्पूर्ण भावों से रहित अस्तित्व में होती है । इस कारण, स्वतन्त्र व्यक्तित्व की कल्पना सापेक्ष है और अपने सार्व स्वरूप के स्वीकृत के प्रयास में अन्ततः उससे मुक्त होना आवश्यक है । वास्तविक तिर्यक में ठीक ही कहा है कि उस समय जबकि सम्पूर्ण सापेक्ष परिस्थितियाँ अस्तित्वरहित हो गई हैं निरपेक्ष चेतना से अस्वीकार करना नितान्त गलत है क्योंकि उक्त स्थिति में केवल बड़ी अस्तित्व में हो सकती है ।^४ स्कटिंग उस समय भी अपनी विद्युत् पारदर्शिता में विद्यमान रहता है, जबकि रंगीन पद्यों का उगल दूर कर लिया गया होगा है । चेतना के अनुभवातीत और अनुभवाधित रूपों का भेद, साक्षात् ज्ञान तथा निरपेक्ष ज्ञान, या अज्ञानान्तरित चेतना तथा उसके स्थायित्वों का मध्य के भेद

१ रामानुज माध्य १ ' १ पृष्ठ २० ।

२ योग सूत्र २९ ।

३ योग सूत्र १२ ।

४ रामानुज माध्य १ ' १ पृष्ठ २२ ।

पर आधारित है। रामानुज के लिए यदि चेतना का अर्थ चेतना की परिवर्तित हुई विषयवस्तु ही है (जैसा करने की यह सदैव ही प्रतीत होते हैं) तब अनुभवातीत चेतना की उनकी सम्पूर्ण आलोचना सत्य है, अर्थात् उनकी सारी आलोचना विषय से दूर है, क्योंकि वह किंचित भी नित्य चेतना की आलोचना नहीं है। चेतना विषयवस्तु तथा 'रूप' के अपने दुहरे पक्षों से विभेदित तथा अभिवेदित होती ही है। चेतना का स्वरूप सविभेद नहीं कहा जा सकता है क्योंकि 'प्रसार काल या रूप की विभिन्नता के कारण ही एक चेतना की दूसरी चेतना से भिन्न धारणा नहीं की जा सकती है।^१

इसके बाद हम उनकी द्वितीय आलोचना पर विचार करते हैं जिससे चेतना की नित्यता की अस्वीकृति के हेतु रामानुज ने दो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं। प्रथमतः, कि यदि चेतना नित्य होती तो वह अनुभव में भी उसी रूप में प्रगट होती और उसी भाँति उसका ज्ञान भी होता किन्तु चूँकि इस प्रकार नहीं होता है इसलिए उसे नित्य नहीं माना जा सकता है। इस कारण, समग्र ज्ञान केवल अस्थायी ही होता है।^२ चेतना के नित्य स्वभाव के अनादर के हेतु, रामानुज चेतना की परिवर्तित होती अवस्थाओं के मूल तथा विशिष्ट अनुभवों के प्रति हमारा ध्यान आकृष्ट करते हैं। चेतना की नित्यता का ऐंद्रिक ज्ञान की किसी क्रिया में निश्चय ही प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता है। इन्द्रिया नुभूतिवादियों की स्थिति को अप्रमाणित करने के हेतु हम यहाँ प्रागनुभववादी की सुज्ञात युक्तियों की पुनरुक्ति आवश्यक नहीं समझते। यह कहना ही पर्याप्त है कि चेतना की नित्यता तथा अपरिवर्तनशील अरथा व कारण स्वयं ज्ञान की सम्भावना के तब में ही निहित है। और इस कारण यह समझ पाना कठिन है कि रामानुज की कोटि का दार्शनिक किस प्रकार नित्य रूप से वक्त मान चेतना की आवश्यकता को नहीं देख सके और आधारभूत चेतना तथा उस चेतना की विषय वस्तु के मध्य भ्रान्ति कर सके।

चेतना की नित्यता के विपरीत रामानुज का दूसरी युक्ति बहुधा सदाभित इस प्रत्ययवादी सिद्धान्त पर आक्रमण में निहित है कि 'चेतना के अग्रितारव या सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि चेतना का पूर्वगामी अस्तित्व स्वयं चेतना को ही पूर्व प्रस्ताविन करता है जिसका अर्थ है कि चेतना नित्य है। रामानुज इसमें प्रत्युत्तर में कहते हैं कि 'इस प्रकार का कोई नियम नहीं है कि चेतना का पूर्वगामी अस्तित्व, यदि सिद्ध कर दिया जाता है तो उसे चेतना के साथ समसामयिक होना ही चाहिए^३ क्योंकि स्वयं विरोधी व मतानुसार

१ निवमुत्र विमर्शिन, सूत्र १ टीका ।

— २ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ २६ ।

३ रामानुज भाष्य १११ पृष्ठ २६ ।

अनुमवातीत चेतना और आनन्द

अनुमवातीत चेतना के स्वरूप पर और भी प्रकाश डालने के हेतु आत्मा की मुक्त्यवस्था के स्वभाव का सम्बन्ध में सोज पड़ना आवश्यक है। जीव मुक्ति की परमावस्था के सम्बन्ध में यह दो सिद्धान्त—धनारमण तथा शृङ्गारमण—हमारे समक्ष हैं। धनारमण सिद्धान्त, जो कि वेदान्त द्वारा ब्रह्म के स्वरूप की भाँति आनन्द पर दिये गये जोर के कारण साकप्रिय बन गया है कहता है कि परम् यथाय केवल चित्-स्वरूप ही नहीं है, बल्कि 'चित्' और आनन्द एक ही है।^१

वेदान्त दृष्टिकोण

इस दृष्टि के अनुसार मुक्ति की अवस्था आनन्द या भोग की नकारात्मक अवस्था है और इस परम लक्ष्य की ओर मनुष्य की कर्मिक सन्निवृत्ता आनन्द की क्रमा कल्पनाओं से ही द्वारा विहित होती है। 'गत', 'चित्' और 'अनन्त' के विशेषण 'आनन्द' से तादात्म्य है। अनन्त, अक्षय तथा निरपेक्ष होना ही परम आनन्द और निर्वाण है। सीमितता और द्वैत भय और दुःख है।^२ अतीत जो है वह आनन्द है (या य भमा तत् सुखम्)।^३

वेदान्त दान की मुक्ति यह है कि आत्मा मुक्त्यवस्था में या तो चेतन होती है या अचेतन होती है। इन दो विचित्रता का अनिश्चित और कोई विचार नहीं है। यह यदि अचेतन होती तो वह किसी ठान विलासण की भाँति सुख-दुःख के अनुभव की सामर्थ्य से वितात हीन होती और उस स्थिति में परस्पर के एक दुःख में और उसमें कोई विभेद नहीं किया जा सकता था। इस कारण, वेदान्त का आग्रह है कि हम चेतना का आत्मा से स्वरूप ही सम्बन्धित मानना चाहिये। इन्द्रियों के द्वारा जब चेतना की बाह्य की ओर बाँध लिया जाता है तो सांसारिक तथा शारीरिक भोग का अनुभव होता है। किन्तु जब इन्द्रियाँ अपना कार्यकलाप बन्द कर देती हैं, तब चेतना स्वयं आत्मा में विलीन हो जाती है और स्वाधीन, आनन्द और निरन्तर आनन्द का भोग करती है।

इस परमावस्था को, उत्तरी हो एक नकारात्मक वाक्या से विभेद करने के हेतु आनन्द कहा जाता है जो कि सुख की किसी भी प्रकार की उत्पत्ति

१ आनन्दी ।

२ श्रीनिवास आनन्द २ ७ ८ २३ ३ ४ ६, आनन्दोपनिषद् ७ २३

३ शृङ्गारमण ३ ८ २८ ४ ३ ३० ३१ ।

४ आनन्दोपनिषद् ७ २३ १ ७ २४ १ ।

की नहीं बल्कि केवल दुःखभाव या कष्ट मुक्ति की धारणा को ही अभिप्रेत करती है। जिस भाँति अस्तित्व और चेतना (सत् और चित्) एक है, उसी भाँति चेतना और आनन्द (चित् और आनन्द) भी एक हैं। आत्मा की परमावस्था का सत् की अवस्था होना आवश्यक है और दुःखभाव की नकारात्मक धारणा भी केवल उस समय ही साधक हो सकती है जब कि कुछ सकरात्मक या घनात्मक भी बोध रह जाता है। आनन्द, इस कारण एक स्वीकारात्मक पद है जो कि शुद्ध चित् की शान्त और स्थिर अवस्था का प्रतीक है जिसमें कि किसी भी प्रकार की गति या क्रिया के अस्तित्व की सम्भावना नहीं है जो दुःख का कारण होती है। कस्मिरी शब्दवाद के अनुसार भी शुद्ध चेतना आनन्द से तादात्म्यक है क्योंकि वह बिना किसी भाव या गति के बोध मात्र है।^१

आत्मा की मुक्तावस्था के इस घनात्मक दृष्टिकोण का 'याय' बौद्धिक तथा साक्ष्य के श्रृणात्मक सिद्धांतों के द्वारा विरोध किया गया है। 'याय-बौद्धिक' तथा साक्ष्य दोनों ही इस सम्बन्ध में पूर्णतया सहमत हैं कि आत्मा की परमावस्था केवल 'दुःख' के पूर्ण नकार की अवस्था है और न कि किसी घनात्मक अनुभव की।

वेदान्त दृष्टिकोण की योग आलोचना

विज्ञानभिक्षु अपने 'योग सार संग्रह' में परम चेतना की वेदान्त धारणा की आलोचना करते हैं और बताते हैं कि वेदान्त का दृष्टिकोण इस प्रकार की श्रुतियों के भी विरुद्ध पड़ता है जैसे कि 'जो ज्ञान को प्राप्त कर लेता है वह सुख और दुःख का त्याग कर देता है,'^१ या 'भौतिक धारी से जो विहीन है, सुख और दुःख उसका स्पर्श नहीं करते हैं।' मुक्ति या तो घनात्मक उत्पत्ति है और इस प्रकार नश्वर है या फिर वह नित्यधर्मा है और उस स्थिति में सदैव एव उपलब्ध तथ्य है न कि उपलब्ध करने के लिए एक सध्य। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि आत्मा का प्रयोजन केवल अपने प्रशान्त को दूर करने में ही निहित है, क्योंकि 'मनुष्य का सदैव सदैव ही किसी सुमानुभूति की उपलब्धि का होता है'^२ न कि किसी वस्तु को दूर करने मात्र में ही। यदि यह कहा जाता है कि ब्रह्म पर माया के द्वारा आवरण पड़ जाता है और मुक्ति इस आवरण के हटाने में निहित है तो चेतना का, जो कि किसी से पराजित और आच्छादित हो जाती है, नित्य नहीं माना जा सकता है।

१ अभिनवभुक्त सङ्गोक्तः ।

२ १, पृष्ठा ७५० २ १२ या प्रायोग्य पृष्ठा ८ १२ १ ।

इस प्रकार 'मोक्ष' केवल दुःख का अन्त है और उसे आनन्द पुकार कर मन्द बुद्धिवाले मनुष्यों से ही उसकी प्रशंसा की जाती है।^१ आनन्द की प्राप्ति मुक्ति है।

न्याय आलोचना

धीधर भी अपने ग्रन्थ 'न्याय कन्दर्प' में प्रायः वेदान्त दृष्टिकोण की इसी तरह की आलोचनाएँ प्रस्तुत करते हैं और कहते हैं कि परम चेतना का आनन्द से तादात्म्य करनेवाला सिद्धान्त अथर्विकत्वा की परीक्षा को सहन नहीं कर सकता है। वह पूछते हैं कि क्या मुक्तावस्था में आनन्द का वस्तुतः अनुभव होता है, या नहीं? यदि उसका अनुभव नहीं होता है तो अस्तित्ववान् होते हुए भी वह इस कारण अनस्तित्ववान् के समान ही है क्योंकि वह भाग-योग्य नहीं है। और यदि उसका अनुभव होता है तो शरीर तथा इन्द्रियों के अभाव में इस अनुभव के लिए उपकरण कहाँ हैं? आत्मा का कम तथा भावना से निहित होना चाहिये क्योंकि कम तथा भावना बोद्धगालिक्ता को निदिष्ट करते हैं।^२ पुनः आत्मा के नित्यानन्द को, जो कि उससे स्वरूपतः सम्बन्धित है, सासारिक अवस्था में बिना उसके सत् स्वरूप को हानि पहुँचाये हुए, उससे विलग नहीं किया जा सकता है। आत्मा या तो इस आनन्द का सत्त्व ही धारण करती है और उस स्थिति में उसकी उपलब्धि की कोई आवश्यकता नहीं है या फिर कुछ भी उसे पदा नहीं कर सकता है। इस भाँति आत्मा के लिए नित्यानन्द जैसी कोई वस्तु नहीं है और अतः आनन्दानुभूति मुक्तावस्था की विधायक स्थिति नहीं हो सकती है। 'हमें, इस कारण, मुक्तावस्था को आत्मा की स्वयं की भौतिक अवस्था के जीवन में निहित मानना चाहिये जो कि ससारवस्था से सम्बन्धित समग्र विशिष्ट उपाधियों के अन्त द्वारा चिह्नित होती है।'^३

अद्वैत प्रत्युत्तर

'न्याय और योग आलोचना' का अद्वैत वेदान्त का प्रत्युत्तर यह है कि इस वक्तव्य से कि परम चेतना आनन्दस्वरूप है, यह अथर्व कदापि गृहीत नहीं है कि उस अवस्था में बोद्धगालिक अर्थों में आनन्द का कोई भोग होता है जिसमें कि शरीर और इन्द्रियों की सहायता तथा उपकरणरमकता या अनुभव

१ योगसार सप्तह ४ ।

२ सांख्य सूत्र ५. ६८ ।

३ 'न्यायकन्दर्प' पृष्ठ २८६, २८७ ।

के लिए आवश्यक रूप से अपेक्षित विषयी और विषय का द्रव्य सन्निहित होता है। उसका अर्थ यह है कि परम चेतना अचेतना और व्यावहारिक चेतना दोनों से भिन्न और विपरीत भ्रान्त के स्वरूप की है, अर्थात् अनुभवातिव्यतिरिक्त चेतना के लोभ और क्रियात्मकता के विपरीत, जिसमें कि सुखानुभूति सन्निहित होती है, वह अक्षुब्ध और 'दान्त' है। धनात्मक और अज्ञात्मक या अकारात्मक और नकारात्मक अनुभव के मध्य भेद बनाये रखने के हेतु ही उसे स्वीकृत किया जाता है। नकार या अस्वीकार किसी अभाव का स्वीकार ही है। 'सत् भ्रान्त है' का अर्थ है कि वह दुःख के अज्ञात्मक स्वभाव का नहीं है बल्कि धनात्मक स्वरूप का है क्योंकि सत् के प्रति अस्वीकार तात्त्विक रूप से अन्तिम दाद नहीं हो सकता है। इसके साथ ही, अस्वीकारवादी की मायता के अनुरूप यदि परम मुक्ति केवल दुःखरहितता का अज्ञात्मक अवस्था ही है, तो कोई भी दुःखी व्यक्ति अपने का मुक्त अनुभव कर सकता है, क्योंकि उस स्थिति में भी अर्थ सम्भाव्य दुःखों का अभाव होता है।^१ इस तथ्य का उसके द्वारा अस्वीकार यह सिद्ध करता है कि वह परमावस्था की एक धनात्मक अवस्था की भाँति अभिलाषा करता है क्योंकि एक अस्वीकार दूसरे अस्वीकार से भिन्न नहीं हो सकता। पुनः, दुःखरहितता का नकारात्मक सिद्धान्त परमावस्था की प्राप्ति में सुख की श्रेणियों की स्वीकृत के सिद्धान्त के विपरीत है, क्योंकि जो अस्तित्व में ही नहीं है उसे निश्चय ही वर्गीकृत नहीं किया जा सकता है। यदि यह स्वीकृत किया जाता है कि अनुभव की चरमावस्था विषुद्व चेतना की अवस्था है तब यह निष्पत्ति भी हम पर अनिवार्य आ पड़ता है कि उसे आवश्यक रूप से भ्रान्त के स्वरूप का ही होना चाहिये क्योंकि अर्थ रूप से उसे विवेचित नहीं किया जा सकता है।

परमावस्था में भ्रान्त तथा चेतना में किसी प्रकार का भेद सौज सवना असम्भव है। दुःखभाव या दुःखरहितता की अज्ञात्मक अवस्था की तर्कसंगत धारणा उसे धनात्मक अवस्था तक ल जाये बिना करना सम्भव नहीं है। भ्रान्त इस धनात्मक धारणा का ही दूसरा नाम है। किन्तु हमें यह पुनः दोहरा देना चाहिये कि यह भी पूर्ण चेतना का पूर्ण या सत्य वर्णन नहीं है। यह उच्चतम सत्य की वेबल श्रेष्ठतम सम्भवनीय ढंग से अभिव्यक्त करता है। यह कहना अशुभ है कि मुक्त व्यक्ति धारणा को भ्रान्त की भाँति जानता है क्योंकि वह या तो अपने भ्रान्त को सावरोध और अन्तराल से जानता है या निरवरोध रूप से निरन्तर ही जानता रहता है और दोनों

ही स्थितियों में एक बठिनाई है क्योंकि पहली स्थिति में कहने से कोई प्रयोजन पूरा नहीं होता है तथा दूसरी स्थिति में ब्रह्म परिवर्तनमय हो जाता है। अतएव, श्रुतियों की व्याख्या ब्रह्म के स्वरूप-निर्धारण की भाँति करनी होगी न कि इस निर्देश की तरह कि आत्मा को आनन्द का ज्ञान या बोध होता है।^१ यह अविवारणीय है कि शुद्ध चेतना ने आनन्द का अथ एक अनुभवयोग्य या भोगयोग्य आनन्द होता है क्योंकि आनन्द, ब्रह्म का जिसमें न खंडांश हैं और न गुण है, न गुणा है और न कोई खंडः। वह केवल एक अवर्णनीय और परिपूर्ण सत्ता है एक और अतन्त्र जिसके सम्बन्ध में किन्हीं अथ पदों की अपेक्षा 'सच्चिदानन्द' के पद में ही सोचना उचित और श्रेष्ठ है।^२

स्वीकारवादी भद्वत तथा अस्वीकारवादी 'माय' और सांख्य दोनों ही किसी रूप में इस मायता में सहमत हैं कि परमावस्था, शुद्धता गुणविहीनता तथा सांसारिक अवस्थाओं के पूर्ण नकार की अवस्था है। वह स्वयं अपने में क्या है, यह अवर्णनीय है, क्योंकि परमावस्था अनिश्चनीय है, तथा आनन्द की भाँति उसका वर्णन विवेचनात्मक मनस् के लिए उसकी एक सन्तोषजनक धारणा के हेतु एक सहायता मात्र से अधिक नहीं है। आनन्द की तरह उसकी धारणा उसे समझने के हेतु ही है वह उसका वर्णन कदापि नहीं है।

अनुभवातीत चेतना तथा क्रियात्मकता

द्वतवादी सांख्य तथा भद्वतवादी वेदान्त दोनों के ही अनुसार, अनुभवातीत चेतना, जो कि नित्य तथा अपरिवर्तित रूप में अस्तित्व में रही है, अक्रिय अकर्ता है। सांख्ययोग में गति, क्रियात्मकता तथा परिवर्तन का सिद्धांत 'प्रधान' से उद्भूत होता है, और 'पुरुष' शुद्ध तथा अनासक्त होने के कारण सदैव अपरिवर्तित और स्वयं से वादात्म्य ही बना रहता है। भद्वत वेदान्त में, आत्मा पूर्ण या निरपेक्ष है और इसलिए विकास, परिवर्तन या वृद्धि में अक्षम है। वह न बढ़ती है और न घटती है।^३ सांख्य आत्मा के लिए क्रियात्मकता से इंकार करते हैं क्योंकि क्रिया स्वरूपतः ही अनित्य अग्र्य है। आत्मा कम का आवास नहीं हो सकती है क्योंकि कम

१ बृहदारण्यक ३.६.२८ सांकरभाष्य।

२ पचादशी ११.२३।

३ बृहदारण्यक ४.४.२३।

जहाँ भी और जिसमें भी रहता है। उसे रूपान्तरित किये बिना नहीं रह सकता है।^१ सम्पूर्ण क्रियात्मकता अहता के भाव को पूर्व प्रस्तावित करती है तथा इच्छा द्वारा उत्प्रेरित होती है।^२

इसके साथ ही क्रियात्मकता की धारणा में सीमा की धारणा भी सन्निहित होती है। आत्मा से शरीर तथा अन्य उपकरणों से सीमित हुए बिना, किसी प्रकार का कृतव्य नहीं हो सकता है। अनुभवातीत चेतना में तो क्रिया हो ही नहीं सकती क्योंकि क्रिया से चेतना महत्तर है। अनुभवातीत चेतना में कोई गति नहीं है। इस कारण, क्रिया अक्रिय चेतना से, सक्रिय उपाधियों से उसके सस्य के कारण, केवल प्रतीत मात्र होती है कि सम्भव है। परिवर्तन तथा क्रिया की धारणा चरम धारणा नहीं हो सकती है, क्योंकि क्रिया स्वयं किसी के द्वारा प्रत्यक्ष तथा किसी अपरिवर्तनीय चेतना के समक्ष प्रदर्शित होती है। परम चेतना को जब कभी भी क्रिया या विकास से विभूषित किया जाता है तो वह वृत्ति तथा 'बोध' के मध्य भ्रान्ति के कारण हो पाता है। यह 'वृत्ति' है जो परिवर्तित होती है वृद्धि पाती है, तथा विवर्धित होती है। जब कि 'बोध' अपरिवर्तित सतत तथा स्थायी बना रहता है। मानसिक परिवर्तन चेतना के नहीं, चेतना में परिवर्तन है और मनस् का विकास 'चित्' शक्ति का विकास नहीं है। विकास की धारणा में यह तथ्य सन्निहित है कि विकासमान वस्तु की विभिन्न अवस्थाओं को काल की विभिन्न अवधियों में व्याप्त होना चाहिये। किन्तु विगुह चित् में, यदि उसमें कोई 'पूर्व' या 'पश्चात्' नहीं है तो, कोई विकास सम्भव नहीं हो सकता है।

नित्य द्रष्टा^३, उस सीमा तक जहाँ तक वह परिवर्तनशील जगत् को जानता है, स्वयं उसका एक भाग नहीं हो सकता। और यही कारण है कि सांख्य दर्शन ने विद्वत् को अद्वैत 'पुरुष' तथा विकासमान 'प्रकृति' के दो भागों में विभाजित किया है। परम चेतना को अनुक्रमी द्रष्टा, परिवर्तनशील मनस् के प्रवाही रूपान्तरों का, 'अक्रम द्रव' होना ही चाहिये। यदि सादी आत्मा स्वयं परिवर्तित हो जाती है, तब मन के परिवर्तित होते रूपांतरों के किसी ज्ञान का उद्भव कभी भी नहीं हो सकता है। परम चेतना ज्ञान के अतीत वर्तमान तथा भविष्य के विभाजन से परे है और अतएव यह अपरिवर्तनशील और नित्य है।^४ नित्य चेतना, अपने स्वरूप में, 'पश्चात्'

१ तांत्रभाष्य १ १४।

२ तांत्रभाष्य २ ३ ४०।

३ व्याससूत्र २ १६ ७७।

घोर भ्रसर' है ^१ किस प्रकार घुमाये जाने पर लुभाठी (जलती हुई लकड़ी) सीधी घोर वक्र, प्रतीत होने लगती है, उसी प्रकार चेतना भी है। जब कभी भी विशुद्ध चेतना को कर्त्ता की तरह पुकारा जाता है, तो वंसा केवल भ्रल कारिक रूप से ही किया जाता है। ^२ परम चेतना ज्ञाता भी नहीं है और केवल ज्ञानमीमासात्मक रूप से ही उसे इस प्रकार को सज्ञा दी जाती है। क्योंकि ज्ञान-व्यापार में भी ज्ञान की क्रिया अन्तर्भावित है जो कि परिवर्तन और रूपान्तर के अन्तर्गत है। इसी प्रकार से वह कर्त्ता भी नहीं है तथा दुःख या सुख से प्रभावित भी नहीं होता है और केवल नीतिशास्त्रीय रूप से ही उसे उस प्रकार विचारा जाता है। ^३ इस प्रकार परिवर्तन के सम्पूर्ण गुण चेतना से उसके वास्तविक रूप में नहीं, बल्कि उसके ससीम विशेषणों वाले पहलू से ही सम्बन्धित होते हैं। ^४

इस दृष्टिकोण की आलोचनायें कि 'चेतना सदैव परिवर्तनशील है

विज्ञानवाद के अनुसार, परिवर्तनशील ज्ञानों की असंख्य शृंखलायें ही केवल अस्तित्व में हैं जिनमें से प्रत्येक क्षणिक है तथा स्वयं अपना पृथक् अस्तित्व रखती है। इन ज्ञानों के बीच के विभेद उनसे स्वरूपतः ही सम्बन्धित हैं तथा विषयों के विभेद के कारण नहीं हैं। क्योंकि इस दृष्टिकोण के अनुसार किन्ही वास्तविक रूप में विषयों का कोई अस्तित्व नहीं है। ^५ चेतना का यह दृष्टिकोण अपरिवर्तनशील तथा स्थायी रूप से वर्तमान चेतना के हमारे सिद्धान्त के विपरीत पड़ता है। परिवर्तनशील चेतना के इस सिद्धान्त के समर्थकों का विश्वास है कि इन परिवर्तनों का निर्धारण कार्य-कारण के सिद्धान्त के अनुसार होता है। किन्तु यह देख पाना असंभव कठिन है कि दृश्य जगत् की सतत परिवर्तित होती हुई धारा का सिद्धान्त, उसके कार्य-कारण द्वारा निर्धारण के सिद्धान्त से अविरुद्ध या संगत कैसे हो सकता है? क्योंकि जैसी कि साकर की युक्ति है कि स्थायी कारण का अस्वीकार अपरिहाराय रूप से इस निष्कर्ष पर ले जाता है कि वस्तु अवस्तु

१ गौडपादकारिक ४.४५.४७.५१.५२।

२ साकर भाष्य २.३.४०।

३ भगवद्गीता १८.१७। यस्य जाह्नकतो भावो बुद्धिमस्य न लिप्यते हृत्वापि स इमा-कोकाश हृति न निबध्यते।

४ साकर भाष्य २.१.१४। जिसमें अहंकार भाव नहीं है, जिसकी बुद्धि मसित नहीं है वह जगत् को मारते हुए भी नहीं मारता न बंधन में पड़ता है।

५ विवरण प्रेमय सग्रह पृष्ठ ८२।

(प्रभावाद भावोत्पत्ति) से उत्पन्न होती है। इस प्रकार से तो कोई भी वस्तु किसी भी वस्तु से पदा हो सकती है तथा 'खरगोश के सींगों' से भी भ्रकुर निकल सकता है।^१

इसके साथ ही, सत्त्व रूप से परिवर्तनीय चेतना स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञ को नितान्त अमममव बना देती है क्योंकि व्यक्तिगत तादात्म्यकता तथा स्व प्रत्यभिज्ञ की हमारी चेतना के अस्तित्व के लिए एक स्थायी रूप से वर्तमान सिद्धान्त पूर्व से ही अपेक्षित है। बौद्ध विज्ञानवादी तथा अन्य अनुभववादी दाक्षिणिकों ने हमारी चेतना में एक स्थायी और अपरिवर्तनीय सिद्धान्त के अस्तित्व से इन्कार किया है तथा स्मृति और प्रत्यभिज्ञ की घटना की 'सम रूपता' की परिकल्पना द्वारा व्याख्या करने की कोशिश की है। किन्तु 'सम रूपता' या 'सादृश्य' या 'तादात्म्यकता' नहीं है और 'सादृश्यता' को भी कम से कम सादृश्यता के प्रत्यक्षीकरण के दो सखों में पूरे समय एक अपरिवर्तनीय सिद्धान्त को पूर्व प्रस्तावित करना आवश्यक है।^२ यह प्रस्तावित करना भूल है कि तादात्म्यकता का विचार सादृश्यता के द्वारा ही किया जाता है (सादृश्यता प्रत्यभिज्ञानम्) क्योंकि जब कभी भी इस प्रकार के सिद्धान्त की विचारणा की गई है तब सर्वत्र ही एक स्थायी सिद्धांत भी पूर्व प्रस्तावित किया गया है।^३ क्षणिकवाद के सिद्धान्त को क्षणिक वस्तुओं से भी नहीं बल्कि स्थायी वस्तुओं के दृष्टान्तों से समझाया गया है। सादृश्यता का नियम दो वस्तुओं पर आधारित होता है तथा एक विषयी को भी अपने में अपरिहाय रूप से समाविष्ट करता है जा कि उन दो वस्तुओं के सादृश्य का ग्राहक और नियमित होता है। क्षणिकवादी को या तो क्षणिकवाद के अपने सिद्धान्त को छोड़ कर एक विषयी को स्वीकार कर सेना चाहिए जो कम से कम दो क्षण तक अस्तित्व में रहता है या फिर वह सादृश्यता के नियम की व्याख्या करने में समर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि, कम से कम दो क्षण तक स्थायी रूप से अस्तित्वमान एक विषयी के अभाव में, दो वस्तुओं के सादृश्य वस्तुओं की भाँति कौन ग्रहण करेगा और कौन नियमित दगा? यह स्पष्ट है कि चेतन क्षणों के क्रम की चेतना सम्भव नहीं हो सकती है यदि चेतना स्वयं ही उस क्रम की एक सदस्या है।

१ शङ्करभाष्य २२ २६।

२ शङ्करभाष्य २२ २३।

३ गृह्यसूत्र ४ १ ७।

चेतना मे परिवर्तन, परिवर्तन की चेतना की ध्यास्या नहीं कर सकते । जो कुछ भी हमारे ज्ञान का विषय है वह हमारे मन की अवस्थाभा से परिणत हो जाता है और जबकि कोई न कोई वस्तु सदा निरन्तर रूप से ज्ञान घनसी ही रहती है, तब यह ज्ञान का जगत् है, न कि ज्ञान, जो कि सदा परिवर्तन के चक्र म होता है । आत्मा स्वयं, जिसके समक्ष कि सर्वपूर्ण विषय धर्म ग्रहण करते हैं, विभाजित और परिवर्तशील नहीं है । इसलिए एक अपरिवर्तनशील आत्मा की धारणा के अभाव म प्रत्यभिज्ञा तथा स्मृति की ध्यास्या करना असंभव है क्योंकि यदि आत्मा स्वयं रूपांतरों से गुजरती है, तो मनस् वस्तुभा के रूपांतरों का उसके रूपांतरों के रूप में कौन जानता है या जान सकता है ।^१ तादात्म्य तथा एक सूत्रता की धारणाओं को मनस वस्तु की 'सन्तान' के सिद्धान्त म, जो कि अणिक तथा एक सूत्रवद्धता से हीन है स्थानांतरित नहीं किया जा सकता, क्योंकि या तो एक सूत्रता के अभाव मे किसी प्रकार का अनुभव ही अस्तित्व म नहीं होगा या फिर एकाकी की धारणा पूर्व प्रस्तावित होगी और उसके लिए स्थान भी पूर्व निर्धारित होगा ।^२ दो विचार, जो कि समय के दो विभिन्न क्षणों में व्याप्त होते हैं तथा उसी क्षण अस्तित्व के बाहर हो जाते हैं । जिस क्षण कि चेतना के विषय बनते हैं, न तो एक दूसरे को जान सकते हैं और न ही चेतना के एक अपरिवर्तनशीलरूप से उपस्थित सिद्धान्त के स्वीकार के अभाव मे किसी और रूप में जाने जा सकते हैं ।

क्रियात्मकता लीला के रूप मे

क्रियात्मकता दो प्रकार की होती है । एक जो आवश्यकता, सांत्वता तथा किसी लक्ष्य के लिये हेतु से उद्भूत होती है, तथा दूसरी जिसका उद्भव अभाव या सात्वता में नहीं बल्कि अनन्त के वैभव तथा स्मृति में होता है और जो किसी प्रयोजन या लक्ष्य की उपलब्धि के हेतु नहीं होती ।

इस दूसरे प्रकार की क्रियात्मकता को कलात्मक नृत्य जैसी क्रियाओं के द्वारा समझा जा सकता है । नृत्य की गतिमयता चरने की सम्प्रयोजन क्रिया से इस अर्थ म भिन्न है कि उसमें उपलब्धि के हेतु कोई लक्ष्य नहीं है और न ही पहुँचने को कोई गतव्य है । जीवन को भौतिक आवश्यकताभा की पूर्ति मात्र के हेतु नृत्य आवश्यक नहीं है । यह जीवनाभिव्यक्ति के भाविक्य का स्वेच्छ स्त्रे है और उसका त्रीडा के आनन्द के अतिरिक्त और कोई ध्यत नहीं

है। सप्रयोजन क्रिया तथा निःप्रयोजन लीला के मध्य विभेद वा यह एक दृष्टत मान है। यदि दोनों के मध्य के विभेद को हम थोड़ा और ऊँचा उठावें तो हम क्रमशः यह दिखना शुरू हो जाता है कि लीला की क्रिया या लीला अधिक सत्यतर और वास्तविक है तथा उसी क्रम से कलात्मक क्रिया तथा व्यावहारिक प्रक्रिया के मध्य का भेद भी 'यूनतम' होता जाता है। चेतना की परमावस्था में क्रिया तथा प्रक्रिया की धारणाएँ मिलती और एक बनती हैं। परम चेतन सिद्धान्त की उच्चतम क्रिया जागतिक खेल या लीला है जोकि व्यावहारिक दृष्टिकोण से प्रक्रिया की भाँति विचारी जा सकती है। नृत्य जितना ही अधिक कलात्मक होता है क्रिया उतनी ही कम सप्रयोजन और सोपयोगी होती है, अर्थात्, उस प्रकार की क्रिया सब-व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए प्रक्रिया ही है। ईश्वर की क्रिया को उच्छ्वास भीतर तथा बाहर से जाने या राजकुमारों की क्रियाओं की भाँति लीला की क्रिया मान ही कहा जा सकता है।^१ राजकुमारों की क्रियाएँ उनकी सक्रियता की प्रक्रियता ही बताती हैं क्योंकि वे कुछ प्राप्त करने को सक्रिय नहीं होते हैं। उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु सब कुछ उन्हें उपलब्ध होता है किन्तु फिर भी वे अपनी शक्ति आधिक्य के अनुपात में अपने आपकी खेल में ससम्प करते हैं। नृत्य तथा अनत चेतना की अनतता तथा शक्ति आधिक्य तो और भी बहुत अधिक और असीम है। इस शक्ति आधिक्य के कारण ही जगत की अभिव्यक्ति की क्रिया में वह लीला की भाँति सलग्न होती है जिसे कि व्यावहारिक दृष्टिबिन्दु से प्रक्रियता पुकारना उचित ही है।

साध्ययोग वा द्वतवादी तथा वेदांत का अद्वतवादी दर्शन दोनों, क्रिया तथा परिवर्तन की धारणा को, विगुह्य अनुभववासीत तथा परम चेतना से भिन्न जोकि प्रक्रिय (उदासीन) तथा अपरिवर्तनशील (शून्य) है, किसी अन्य सिद्धान्त से सम्बन्धित बताते हैं। संपूर्ण परिवर्तन विषय तथा क्रिया जो जगत में देखी जाती है, वह या तो गतिमयता के एक पृथक् तथा अनत सत्य का कारण है जोकि परिवर्तन की विषय वस्तु प्रस्तुत करता है, (जैसे कि साध्ययोग में 'पृथु सि') या साध्ययोगी अज्ञान के कारण है जो कि अपरिवर्तनशील चेतना पर परिवर्तन तथा सीमित करने वाले विशेषणों के स्वरूप को आरोपित करता है। जैसे कि अद्वत वेदांत में 'प्रविद्या' या 'माया'।^२

१ सावरभाष्य २ १ ३२ ।

२ गौडपादकारिका ४ १ ।

सप्तमः अध्यायः

चेतना तथा अचेतना

समस्या कथन

दशन की प्रत्येक प्रणाली में, 'विचार' तथा 'प्रपञ्च' के सवध का प्रश्न किसी न किसी रूप में उपस्थित हुआ ही है। द्वैतात्मक तत्त्वमीमांसा में चेतना और अचेतना के जगत्तों के मध्य सेतु बाँधना एक नित्य समस्या है। इस तरह की तत्त्वमीमांसा में चेतना और अचेतना के मध्य की खाड़ी को पहले से ही अधिकतम कर लिया गया होता है। भद्वतवाद में (किसी भी रूप के यथार्थवादी या प्रत्यक्षवादी) यह प्रश्न अचेतना तत्त्व से चेतना के उद्भव के रूप में या इसके विपरीत अचेतना तत्त्व से चेतना के उद्भव के रूप में अपने आपको प्रस्तुत करता है। कूटस्थ चित् की एक विभेदहीन राशि, जोकि विशुद्ध रूप है तथा स्वयं में अनुभव की अस्थिरताओं तथा वभिन्न्य से संगठित नहीं है, किस प्रकार स्वयं अपने को अपने से विरोधी, परिवर्तनशील तथा अचेतन पदार्थ में विभाजित कर सकती है ? आत्मा अपने अनुभवातीत रूप में शुद्ध 'ज्ञ' और अक्रिय तथा अपने भावात्मक, मानसिक, और शारीरिक विशेषणों से समग्रतया विच्छिन्न है किन्तु अपने अनुभवाश्रित रूप में 'हृत्', देही या 'जीव' के नामा के अन्तर्गत वह भोक्ता है। आत्मा की यह द्वि रूपात्मक धारणा यदि अधिक प्राचीन नहीं तो कम से कम कठोपनिषद् के बराबर पुरानी तो है ही।^१ दशन के इतिहास में पुरुष की शुद्ध 'चिन्मात्रा' की धारणा ने जोकि पौद्गालिक तत्त्वों के संस्पर्श में उसी भाँति सशम है जिस भाँति कि मुक्तावस्था में पृथक् अस्तित्व के लिए, एक विनाश समस्या को खड़ा कर दिया है। यह देवली और अनासक्त पुरुष, ज्ञान तथा भोग की क्षमता का व्यावहारिक अभिनय पूरा करने में हेतु मानसिक तथा शारीरिक विशेषणा से अपने आपका कैसे संयुक्त कर सक्ता है ? द्वैतात्मक परिवर्तना के अनुसार 'प्रकृति एक पौद्गालिक तथा अचेतन सिद्धान्त है जबकि आत्माएँ या 'पुरुष' सचेतन किन्तु अक्रिय एवं तटस्थ सिद्धान्त है। इस स्थान पर यह

प्रदान स्वभाविक है कि ये दोनों सिद्धान्त एक दूसरे के सास्परश में बसे जा सकते हैं ? दो पूर्णतया विरोधी तथा विपरीत स्वभावी वस्तुओं स्वयं के स्वरूपा को छोड़े बिना किसी भी प्रकार के पारस्परिक सम्बन्ध में प्रविष्ट नहीं हो सकती । सम्बन्ध की धारणा में मिलन की उभय भूमि भी नहीं है । जबकि यथार्थ के अद्वयवादी आकलन में चित् में अन्य किसी अचेतन सिद्धान्त के लिए कोई सन्तोषजनक स्थान दिया गया प्रतीत नहीं होता है जिसके साथ कि चेतन सिद्धान्त के सम्बन्ध की कोई सम्भावना हो सकती । तब ईतवादी आकलन के अनुसार, जहाँ कि दोनों सिद्धान्तों को पूर्ण से ही स्थान प्राप्त है, उसके सम्बन्धों की असम्भावना के रूप में समस्या अपने आपको उपस्थित करती है ।

इस प्रकार अद्वयवादी तथा द्वयवादी दोनों गणनाओं को विचारातर्गत लेते हुये, अचेतना और चेतना के सिद्धान्तों के पारस्परिक सम्बन्ध के प्रति, तीन विभिन्न दृष्टिकोणों को सूत्रबद्ध किया जा सकता है ।

प्रथम, कि चेतना अकेली ही अस्तित्व में है तथा अचेतन जसी कोई वस्तु जगत में नहीं है ।

द्वितीय, कि चेतना तथा अचेतना के सिद्धान्त माना ही स्वतन्त्ररूप से अस्तित्व में हैं ।

तथा तृतीय कि चेतना की तरह की कोई वस्तु अस्तित्व में नहीं है और केवल अचेतन सिद्धान्त ही अस्तित्ववान है ।

इन तीनों दृष्टिकोणों में से केवल प्रथम दो वेदांत के अद्वैतवादी प्रत्ययवाद तथा सांख्य योग के अद्वैतवादी प्रत्ययवाद का परीक्षण ही केवल हमारे लिए यहाँ प्रायश्क्य है । पौदगात्मिक अद्वैतवाद के तृतीय विवरण का विचार पहले ही किया जा चुका है ।^१

अद्वैतवादी दृष्टिकोण

हमने देखा है कि इस दृष्टिकोण के अनुसार चेतना एक जटिल वस्तु नहीं है जिसे कि सरलतर वस्तुओं में विभाजित किया जा सकता है । यह एक एकी आधारभूत तथा अविच्छेद्य योग्य वस्तु है कि अचेतना की किसी नकारात्मक शक्ति के द्वारा उसकी विपरीतता नहीं हो सकती । इस दृष्टिकोण का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि 'अचेतना का कोई अस्तित्व नहीं है ।' सम्पूर्ण

एक विचार का पूरा सिद्धान्त यह नहीं है। सबश के लिए पत्थर उतनी ही बीजात्मक चेतन वस्तु है जिस तरह की मनुष्य, यद्यपि वह अपनी ममदनीय चेतना के दित्तज को विस्तृत करने में समय होते हुए भी अभी तक एक अचेतन वस्तु ही बना हुआ है। मनुष्य से अधिक चेतन प्राणी के दृष्टिबिन्दु से मनुष्य भी उसी प्रकार अचेतन होगा जिस प्रकार कि उसके दृष्टिबिन्दु से पत्थर अचेतन है। पत्थर भी अपनी 'मदृष्ट' सम्भावनाओं के अनुसार जाता तथा भोक्ता है। विश्व के अनेक भागों से चेतना को अस्वीकृत करना, इस कारण, हमारे अज्ञान के कारण ही सम्भव होता है। चेतना तथा अचेतना के प्रति हमारा सामान्य दृष्टि, जो कि केवल विशिष्टीकृत चेतना मात्र को ही चेतना मानता है, तथा सीमान्त और सीमा-तातीत चेतना को अचेतना भी भाँति देखता है, इस प्रकार का दृष्टिकोण है जो कि केवल उसको ही देखता है जो कि व्यावहारिक जीवन में उपयोगितापूर्ण प्रतीत होता है। किन्तु इसका यह भ्रम कदापि नहीं है कि व्यावहारातीत या पारमाधिक चेतना का कोई अस्तित्व नहीं है, जो कि वस्तुतः सबव्यावहारिक चेतना का मूलभूत आधार है। इसके विपरीत, वास्तविक वस्तुस्थिति कहीं अधिक यह है कि यह अवशिष्टीकृत चेतना ही है जो कि अकेली ही एक निर्विभेद उपस्थिति की भाँति अस्तित्व में होती है।

इस स्थल पर यह पूछा जा सकता है कि यदि अकेली चेतना ही अस्तित्व है तब वह अपने आपको विभाजित या अचेतना के स्वरूप में स्वयं अपने ही प्रतिवाद का सृजन किस भाँति करती है, क्योंकि विषयी तथा विषय के द्वय के अभाव में या अचेतन वस्तु की चेतन वस्तु के साथ एकता के बिना किसी प्रकार का कोई अनुभव सम्भव नहीं हो सकता। इस प्रश्न का अद्वैत समाधान या उत्तर यह है कि वस्तुतः अनुभव का कोई अस्तित्व ही नहीं है, और उसकी प्रतीति निम्न कारणों में से किसी एक दूसरे के कारण होती है।

सम्बन्ध के सम्बन्ध में अद्वैतवादी सिद्धान्त

(१) प्रतिफलन सिद्धान्त या 'विश्वप्रतिबिम्बवाद' :

(२) परिमितता या 'अवच्छेदवाद'।

(३) मायावाद या अविवेक सिद्धान्त, जिसके अनुसार कि कुछ चेतना वस्तुतः बिना परिचित या प्रतिफलित हुए, अपने सत् स्वरूप के प्रयोग के कारण भ्रान्तिग्रस्त अपने आपको अचेतन या जड़ मान लेती है।

(१) प्रतिफलन सिद्धांत के अनुसार, अनुभवनिरपक्ष चेतना, जो विश्वव्यापक है अचेतन बुद्धि में प्रतिफलित होती है जो कि उसके निकटतम है तथा अपनी शुद्धता एवं उम प्रकार की क्षमता के कारण, उसके प्रति-विम्ब को पकड़ने में समर्थ है। विद्युत् चित् भूल से उसके सीमित तथा प्रतिफलन करने वाले विशेषणों के विभिन्न रूपों के साथ उसी प्रकार अपना सादारण्य कर लेता है जिस प्रकार कि चन्द्रमा या प्रतिविम्ब जल के सतत परिवर्तित होते रूपों का अनुसरण करता है। जिस प्रकार कि जल में प्रतिविम्बित चन्द्रमा जल के हिलन-डुलने के कारण हिलता डुलता हुआ प्रतीत प्रतीत होता है, या जिस भाँति की स्फटिक अपने निकट पदार्थ का रंग ग्रहण कर लेता है तथा पदार्थ के रंगानुसार वही लाल और कभी हरा प्रतीत होता है और यद्यपि स्वयं अपने आप में वस्तुतः नहीं चन्द्रमा हिलता है और न स्फटिक ही रंगीन होता है उसी प्रकार ब्रह्मा भी जिसका स्वरूप कि विद्युत् तथा विभेद हीन चेतना का है, अपनी 'उपाधियों' के स्वरूपानुसार, जिन पर कि वह प्रतिफलित या प्रतिविम्बित होता है सविभेद तथा अचेतन प्रतीत होता है।

किन्तु प्रतिफलन दो दो वस्तुओं के बीच सम्बन्ध की परिकल्पना है। अद्वैत की वास्तविक समस्या तो इससे पूर्य ही उपस्थित हो जाती है। यह समस्या है 'ब्रह्म' से अग्न के अस्तित्व की सम्भावना की जिसके प्रभाव में कि किसी भी प्रकार का सम्बन्ध सम्भव नहीं हो सकता है। यह ध्यान में रखते हुए कि ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ भी अस्तित्व में नहीं है, यह प्रश्न सहज ही उठ जाता है कि फिर शुद्ध या निरपेक्ष चेतना के स्वभाव में वह बीज-सी वस्तु है जो उसे प्रतीत अचेतना में परिवर्तित कर देती है।

(२) परिमितता सिद्धान्त के अनुसार, सर्वव्यापी चित् 'मनस्', बुद्धि तथा 'ग्रहकार' के अपने विशेषणों के कारण सीमित हो जाता है। इस सिद्धान्त को समझाने के हेतु सामान्यतः 'भाकाश' या दृष्टान्त दिया जाता है जो कि यद्यपि असीम तथा एक है, किन्तु फिर भी घट या बादल के रूप को ग्रहण करने तथा उससे सम्बन्धित होने के कारण उसे सीमित तथा अनेक कहा जा सकता है।

इस प्रकार अचेतन जगत सर्वव्यापी तथा असीम चित् के स्वपरिमित करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। असीम ही वास्तविक साथ है जब कि परिमितता को कैवलय नाम तथा रूप के कारण ही अस्तित्व में समझना चाहिये। किन्तु यहाँ भी यह देखा जा सकता है कि 'भाकाश' भी अपने या

केवल अपने से अन्य किसी ऐसी वस्तु में ही सीमित कर पाता है जो कि पूर्व से ही विद्यमान होती है । यदि केवल आकाश ही अस्तित्व में होता और उससे अन्य कुछ भी नहीं तो वह सदा असीम ही रहता, अभी सीमित नहीं हो सकता था । यह स्पष्ट ही है कि पूर्ण चेतना में स्वपरिमितिकरण के लिए कोई कारण भूत प्रवृत्ति नहीं है और न कोई आन्तरिक उत्प्रेरणा या कारण ही है । सध्य यह है कि अनुभवनिरपेक्ष पारमार्थिक चेतना तथा व्यावहारिक चेतना या चेतना तथा अज्ञान के बीच सम्बन्ध की ये दोनों परिकल्पनायें (प्रतिबिम्ब प्रतिबिम्बतवाद तथा अवच्छेदवाद) विश्व में दृष्ट अस्तित्व की मान्यता के पश्चात् ही संगमिपूर्ण हो सकती हैं । ब्रह्म से अन्य 'द्वितीय' के अस्तित्व की सम्भावना की समस्या, जो कि प्रद्वैतवाद की केन्द्रीय कठिनाई है, इन परिकल्पनाओं से अस्पष्टित हो रह जाती है । अद्वैतवादी उत्तर निश्चय ही यही होगा, और हो सकता है कि ब्रह्म का यह परिमितीकरण भी केवल प्रतीतमान ही है, अर्थात् नहीं । जगत् के रूप में ब्रह्म का यह मिथ्या एव प्रतीतमात्र परिमितीकरण केवल अज्ञानी के लिए ही है । वस्तुतः ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है ।

किन्तु इस प्रकार के दृष्टिकोण में भी प्रकट कठिनाइयाँ हैं ।

(३) वेदान्त के तीसरे सम्प्रदाय के अनुसार जीव' अनुभवातीत आत्मा का न तो प्रतिबिम्ब है और न परिमितीकरण है । किन्तु जिस प्रकार कुन्ती-पुत्र राधा पुत्र की तरह जाना गया था या जिस प्रकार कि निम्नजातीय परिवार में जीवित होने के कारण शाही परिवार के राजकुमार ने अपने को भूल से निम्न जातीय ही समझ लिया था, उसी प्रकार ब्रह्म स्वयं अपनी अविद्या के कारण सीमामें ग्रहण करता है तथा बाद में स्वयं अपने ही विवेक-ज्ञान द्वारा मुक्त होता है । सांख्य भी 'राजपुत्रवत् तत् उपदेशात्' में दृष्टान्त स्वरूप इसी कहानी का उपयोग करता है तथा सांख्य और योग दोनों अद्वैतवादी ३ समान ही अविवेक की परिकल्पना का भी स्पष्ट निर्देश करते हैं । इसका अर्थ है कि पारमार्थिक सत् में वस्तुतः न तो कोई प्रतिफलन है और न कोई परिमितीकरण या रूपान्तरण । यह 'अविद्या' या अज्ञान के कारण, जिसकी सत्ता कि केवल उस समय तक ही रहती है जबतक कि भ्रम अवशिष्ट रहता है, स्वयं अपने आपको व्यावहारिक लक्षणों को मानने का भ्रान्त विद्वान् कर लेता है । इस तरह आत्मा आत्मा है और कोई भी आत्मा, वस्तुतः, यद्व या मुक्त नहीं है ।^६

अविद्या या अज्ञान की यह परिकल्पना भी, जिसमें कि अद्वैतवादी तथा द्वैतवादी दोनों की इस भेद के अतिरिक्त सामान्य रूप से विश्वास है कि,

जब कि शकर उसे किसी रूप से ब्रह्म से सम्बन्धित बताते हैं, तब सांख्यशास्त्र प्रकृति से उसका सम्बन्ध जोड़ते हैं, उस समय स्वयं अपनी कठिनाइयों से मुक्त नहीं है जबकि ब्रह्म से उसके ठीक सम्बन्ध निर्धारण का प्रश्न उपस्थित होता है। यह घोषित करना ही अद्वैतवादी के लिए एकमात्र सम्भवनीय उत्तर है कि माया के इस सिद्धान्त का कोई सुनिश्चित स्वरूप नहीं है, तथा वह स्वयं में अनियन्त्रणीय है। अद्वैतवादी की शक्ति वस्तुतः इतनी स्वयं अपनी स्थिति में निहित नहीं है जितनी कि अद्वैतवादी स्थिति के सतोपजनक रूप को प्रदर्शित करने में। 'ब्रह्म' अज्ञान का रचयिता नहीं है और न वह ऐसा ही कर सकता है। यह तो ठीक है किन्तु कठिनाई इस कारण और कठिन हो जाती है क्योंकि यह भी स्वीकृत नहीं किया जा सकता है कि ब्रह्म के अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु भी अस्तित्व में है जो कि अज्ञान की रचयिता या भ्रान्ति का कारण हो सकती है।^२

इन सिद्धांतों में से कोई सिद्धांत सदिग्धता और अवबोधगम्यता से मुक्त नहीं है। यह उत्तम भौतिक दृष्टान्त के कारण और भी बढ़ गई है। अव्यय चित् या शुद्धबुद्धि प्रतिफलित नहीं हो सकती क्योंकि प्रतिफलन के लिए एक नहीं दो तत्वों की नितात आवश्यकता है। और तब अस्तित्व के विभिन्न तत्वों से सम्बन्धित विषय, भौतिक या प्रतिफलित विषयों की भाँति व्यवहार में ही कर सकते हैं और नहिं अद्वय चित् स्वयं अपने या किसी अन्य पदार्थ द्वारा अवरोधित या सीमित हो सकता है। अद्वैतवाद स्वीकार करता है कि 'अज्ञान आत्मा का नैसर्गिक लक्षण नहीं है क्योंकि वह बुद्धिमान होता है, ह्लासमान होता है, तथा सम्पूर्णतया भी विनष्ट हो सकता है। किसी भी पदार्थ के लिए जो गुण नैसर्गिक हैं, वे विनष्ट नहीं किये जा सकते। ज्ञान आत्मा का नैसर्गिक गुण या स्वरूप है और उसे उसी भाँति विनष्ट नहीं किया जा सकता जिस भाँति कि सूर्य की गर्मी और प्रकाश विनष्ट नहीं किये जा सकते। किन्तु तब, किसी पदार्थ के लिए जो कुछ नैसर्गिक है उसे पराजित या अवरोधित भी नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार हम यहाँ एक नई कठिनाई में पड़ गये प्रतीत होते हैं। सम्भवतः माया के सिद्धांत का निश्चित स्वरूप निर्धारित नहीं किया जा सकता। यह हो सकता है कि इस प्रकार के प्रश्न पूछना, जिनका कि तब तक उत्तर नहीं दिया जा सकता है जबतक कि अविद्या का पदार्थ नहीं उठ जाता है शायद अतिप्रश्न पूछना है। यह हमारी परिमितता है जो कि प्रश्नों को उठाती है तथा उत्तर को शक्ती

भी है। सत् ज्ञान की उपलब्धि तथा ब्रह्म की सत् सत्ता के दर्शन के पश्चात् 'अचित्' या व्यापहारिक जगत् का कोई अस्तित्व नहीं रह जाता और इसलिए स्वभावतः ही तत्सम्बन्धी प्रश्ना की समाप्ति भी हो ही जाती है। माया का व्याख्यात्मक सिद्धान्त तथा शुद्ध चित् से अथर्वस्तुष्टा की सत्ता, दोनों केवल उस समय तक ही अस्तित्व में रहती हैं, जबतक कि ब्रह्मानुभूति की उपलब्धि नहीं हो जाती। ब्रह्मानुभूति के बाद दोनों में से किसी का भी कोई अस्तित्व नहीं रह जाता।

अद्वैतवाद का यह मूलधार सिद्धांत है कि चित् के अनन्त तथा सव्यापी प्रकाश के अतिरिक्त कुछ भी यथाय नहीं हो सकता। यह अनन्त चित् अपने प्रपञ्च तथा प्रसरण के लिए स्व पर्याप्त है। वह अपने में से ही पदार्थ जगत् का निर्माण करने में समर्थ है और किसी अन्य सत्त्व के अस्तित्व की अपेक्षा उसे नहीं है। द्वैतवादी दृष्टिकोण इसका पूर्णतः विपरीत है और उसका सिद्धांत है कि 'प्रकाशत्व स्वयं अपने को एवं विषय नहीं बना सकता है। इस आनेप के प्रत्युत्तर में अद्वैतवाद का कथन है कि वस्तुतः प्रकाशत्व स्वयं अपने को विषय नहीं बनाता है। ब्रह्म और जगत् अभिन्न हैं और इस कारण दोनों के मध्य सम्बन्ध का प्रश्न स्वीकृति योग्य ही नहीं है। किन्तु अद्वैतवाद के साथ हमारी वर्तमान कठिनाई, चित् और अचित् जगत् के मध्य सम्बन्ध को बजाय उनकी सृष्टि की ही अभिव्यक्ति है। अद्वैतवाद के लिए यह उचित प्रतीत नहीं होता है कि प्रथम तो वह यथाय के दो जगत् के पञ्चमान्यता प्रदान कर दे और फिर बाद में एक के ही पारमाविषय या अनुभव निरपेक्ष यथाय पर ज़ार देकर अद्वैत को न्यायोचित ठहराने का प्रयत्न करे। यह स्पष्ट ही समस्या से पलायन प्रतीत होता है। अद्वैतवादी स्थिति से जो समस्या खड़ी हो जाती है वह यह है कि ब्रह्म के एकाकी यथाय से ब्रह्म तथा जगत् का द्वैत किस भाँति उद्भूत हो सकता है ?

'माया' के सिद्धान्त की आलोचना

अद्वैत के अनुसार अचेतन जगत् का सृजन अविद्या का कार्य है और 'अविद्या' स्वाभाविक, अनादि तथा अविनाश्य है।^१ अविद्या को निरुपय ही विनष्ट किया जा सकता है अन्यथा मुक्ति तथा ब्रह्म के सत् स्वस्व की अनुभूति सम्भव नहीं हो सकती। उसका अन्त है किन्तु कोई आदि नहीं है। अविद्या, किसी भाँति ब्रह्म से सम्बन्धित है। उसे उसके अनेकता, परिमितता,

और ब्रह्म के सत्य स्वरूप के आच्छादन के गुणों के कारण 'माया' कहा गया है।^१

माया या अविद्या के इस सिद्धान्त पर, जोकि अद्वैत वेदांत की अत्यधिक महत्वपूर्ण सत्वमीमासात्मक धारणाओं में से एक है, रामानुज, पायसारयी मिश्र और श्रीधर द्वारा अनेक आक्षेप उठाये गये हैं।^२ इन आक्षेपों और आलोचनाओं पर नीचे विचार किया गया है।

यह पूछा जाता है कि क्या 'अविद्या' स्वयं ही भ्रात ज्ञान है या वह कुछ अन्य वस्तु है जोकि भ्रात और मिथ्या ज्ञान का उद्भव-कारण है? यदि स्थिति पूर्वगामी है तो अविद्या किसकी है? वह ब्रह्म से तो सम्बन्धित हो ही नहीं सकती है क्योंकि उसका स्वरूप ही शुद्ध पान है, और न वह 'जीव' से ही सम्बन्धित हो सकती है, क्योंकि 'जीव' तो स्वयं ही अविद्या की उत्पत्ति है। फिर भी यदि यह कहा जाये कि वह जीव से सम्बन्धित है तो इस स्वीकृति में यह स्वीकार भी निहित है कि 'अविद्या' का अस्तित्व ब्रह्म से प्रति रिक्त और अन्य है और तब अद्वयता की स्थिति स्पष्ट ही छूट जाती है।^३

इस सम्बन्ध में शंकर के प्रत्युत्तर को हम पहले ही संक्षेप में निर्देशित कर चुके हैं प्रथमतः उस समय तक जबतक कि हम सीमित हैं, हम अविद्या के सच्चे स्वरूप को नहीं समझ सकते हैं और उस समय, जबकि हमने सत्य ज्ञान को उपलब्ध कर लिया है ब्रह्म तथा जगत की कोई समस्या शेष नहीं रह जाती है।^४ द्वितीय अद्वैत द्वारा अविद्या के सिद्धांत को अनिवार्य स्वीकृत किया गया है जिससे प्रति बि किसी प्रकार के सुनिश्चित वस्तुत्व नहीं लिए जा सकने हैं। यह स्वीकृत नहीं किया गया है कि ब्रह्म से अन्य और अनिर्विण्ण कोई वस्तु अस्तित्व में हो सकती है तथा सत् के परम स्वरूप के प्रति हमारी तत्त्वमीमासात्मक जिज्ञासा को तब सगत रूप से संतुष्ट कर सकती है। इस प्रकार, माया यद्यपि किसी प्रकार से ब्रह्म में है तथापि वह उससे सम्बन्धित नहीं है। और अन्ततः, माया या भ्रम का अस्तित्वपूर्ण तथा

१ सांकरभाष्य १ ३ १६ ।

२ साम्प्र दीपिका पृष्ठ ३१३ ३१४ रामानुज भाष्य २ १ १५ ।

मायवदन्ती पृष्ठ २७ ।

३ साम्प्र दीपिका ३१३ ३१४

४ भगवद् गीता, सांकरभाष्य १३ २ पृष्ठ १०५ । पान- माध्यम संहृत सीरीज १० ३४ ।

काल्पनिक नहीं है और न यह व्यावहारिक जगत् के पदार्थों को ही पूर्णतया या समग्र तथा अग्रथार्थ बनाता है। व्यावहारिक दृष्टिकोण से भ्रम भ्रम नहीं है। यह स्वयं अपने ही व्यावहारिक दृष्टिबिन्दु से उतना ही यथार्थ है, जितना कि वह अनुभवाती दृष्टिबिन्दु से अग्रथार्थ है। भाषा में, इस कारण, उस गमय तब जबतक कि उसे विनष्ट नहीं कर दिया जाता है पूर्ण यथार्थ होता है। वह अग्रथार्थ है तो इस कारण क्योंकि उसे ग्रह की अत्रि-नागो नित्य सत्ता और अस्तित्व प्राप्त नहीं है।^१

सम्बन्ध के सम्बन्ध में द्वैतवादी सिद्धान्त

द्वैतवाद के अनुसार, चेतना तथा अचेतना दोनों ही पूर्ण विरोधियों की सति स्वयं तथा नित्यरूप से सत्तावान है किन्तु वे किसी रूप से आपस में सम्बन्धित हो जाती है। उस समय तब जबतक कि वे असम्बन्धित तथा पृथक् रहती है, अनुभव अस्तित्व में नहीं आता। अनुभव का प्रादुर्भाव चित् के 'केवल अस्तित्व तथा असम्बन्धित स्वभाव की अनुभूति करने की असफलता' में से होता है। और उसी क्षण जिस क्षण कि इस सम्बन्धहीनता और केवलत्व को अनुभव या प्रत्यक्ष कर लिया जाता है 'पुरुष' को वस्तु और भुक्ति की प्राप्ति हो जाती है जो कि सबज्ञान और अनुभव का लक्ष्य है। किन्तु सूत्र के इस कथन में कि 'अनुभव सत्त्व तथा आत्मा में विभेद करने की असफलता माय है जो कि पूर्णतया असंयुक्त तथा पृथक् है'^२ अनेक कठिनाइयाँ सन्निहित हैं। यह प्रश्न स्वभावतया ही उठता है कि यदि स्थिति सूत्रानुसार ही है, और चेतन 'पुरुष' तथा अचेतन 'प्रकृति' में मूलतः कोई सम्पर्क नहीं है तथा दोनों ही 'अग्रन्त सवीण' हैं, तब अनुभव का प्रारम्भ किस प्रकार होता है या हो सकता है? वाचस्पति ने इसी प्रश्न को इस प्रकार प्रस्तुत किया है कि वह आत्मा, जिसका स्वरूप कि चित् या चैतन्य है तथा जिसकी दीप्ति किसी अग्र पर निर्भर नहीं है किस प्रकार उसे

१ दृष्टव्य रायारूप्येण

ईस्टन रिलीजस एण्ड बेस्टन पाठ केवल इस कारण क्योंकि अनुभव का जगत् यथार्थ का पूर्ण ज्ञान नहीं है यह कदापि अनुसरित नहीं होता है, कि वह भ्रम है। तथा श्री० हेमन रिग्लेटी आफ रिग्लेन इन हिन्दु पाठ भाषा या भ्रम की सत्ता केवल पारमार्थिक दृष्टिकोण से ही है।

प्रकाशित कर सकती है जो कि जड़ है, तथा दूसरी ओर, जड़ वस्तु उसके प्रकाशत्व को किम प्रकार किंचित् भी ग्रहण कर सकती है।^१

‘सत्त्व के पारदर्शी स्वभाव पर आधारित प्रतिफलन या दुहर प्रतिफलन के मिश्रित द्वारा उपरोक्त प्रश्न के उत्तर तथा अनुभव की सम्भाव्यता की व्याख्या प्रस्तुत करने का प्रयास किया जाता है।^२ यह कहा गया है कि सत्त्व में, यद्यपि बुद्धि के संयोग से नहीं, किन्तु उस सीमा तक जहाँ तक वह पूर्ण तथा सुस्पष्ट है, चित् का प्रतिबिम्ब समिहित होता है वह चित् के सम्पर्क में आता प्रतीत होता है और इस प्रकार विभिन्न वस्तुओं का अनुभव करता

१ योगसूत्र पर वैद्यारदी ३ ३५ ।

२ अनुभव की सम्भव बनाने के लिए पुरुष तथा सत्त्व’ ठीक रूप से किस प्रकार सम्बन्ध में आते हैं इस सम्बन्ध में वाचस्पति मिथ्य तथा विज्ञान भिन्नु के विचारों में महत्वपूर्ण विभेद है। वाचस्पति के अनुसार, प्रतिफलन एक इक्करा व्यापार है अर्थात् पुरुष बुद्धि में ठीक उसी प्रकार से प्रतिबिम्बित होता है जिस प्रकार कि दपण में मुख या जल में चन्द्रमा प्रतिबिम्बित होता है। दपण का मुख में या प्रतिबिम्बित जल का चन्द्रमा में कोई और या परस्पर प्रतिफलन नहीं होता है। इस परिकल्पनानुसार पुरुष सदा अरूपान्तरित ही रहता है। इसके विपरीत विज्ञानभिन्नु का सचन है कि ज्ञान या अनुभव की व्याख्या के लिए इक्करे प्रतिफलन की धारणा उपयुक्त नहीं है। उनका प्रस्ताव है कि बुद्धि में पुरुष के प्रतिबिम्बित होने पर प्रतिबिम्बित बुद्धि पुरुष पर स्वयं अपना प्रतिबिम्ब भी डालती है और यह परस्परित प्रतिफलन ही है जो कि पुरुष की बुद्धि के रूपान्तरो का ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ बनाता है जिन्हें कि वह भ्रान्तिवश स्वयं अपना ही रूपांतर समझ लेता है। ये दोनों ही व्याख्याएँ कठिनाइयाँ के लिए उत्पत्ती हुई हैं। जबकि द्वितीय परिष्करण, अनुभव की सम्भाव्यताओं की ज्यादा ठीक से व्याख्या करती हैं, तब यह पुरुष के सत्त्व तथा अनुभवाधीन स्वरूप में समझीता कर लेती है और चित् की परस्परगत विद्युद्धता शेष नहीं रह जाती है। इसके विपरीत प्रथम व्याख्या जबकि अनुभव की सम्भाव्यताओं का समझन में असफल हो जाती है तब वह शुद्ध चित् के स्वरूप के सम्बन्ध में कोई समझीता नहीं करती है और चित् प्रति के पूर्णरूपेण अरूपान्तरित स्वरूप की परम्परागत विद्युद्धता का मायम रखती है। (दृष्टम् योगशास्त्रिका) १ ४ तथा ३ ३५ ।

है।^१ और इस इस वस्तुव्य द्वारा समझाया गया है 'बुद्धेह प्रतिसम्बेदी पुरुष' अर्थात् जो कि अपरोक्ष द्रष्टा नहीं है, केवल बुद्धि की सशियों को प्रतिबिम्बित करके की जानता है। परिणामतः, यह परोक्ष जाता है। पुरुष तथा 'सत्त्व' दोनों के संयोग को सम्भव बनाने के हेतु, यह मानना आवश्यक है कि 'पुरुष' सत्त्व' से पूर्णरूपेण भिन्न नहीं है। 'स बुद्धेर नात्यन्तम विरूप'।^२ पुरुष बुद्धि से पूर्णतया भिन्न नहीं है, क्योंकि, यद्यपि शुद्ध होते हुए भी, वह उन विचारों का देखता है जो कि मन में आये होते हैं। वह चेतना की घटनाओं को, उनके घटित हो चुकने के बाद जानता है और यद्यपि उसका स्वभाव बुद्धि के स्वभाव से भिन्न है तथापि यह उसके समान ही प्रतीत होता है। इस कारण, इस द्रव्यवादी दृष्टिविदु के अनुसार चेतना का उद्भव या तो सावस्वति के अनुसार 'सत्त्व' में पुरुष के प्रस्तावित तथा इन्हारे प्रतिबिम्ब से होता है, या विज्ञानभिक्षु के अनुसार एक दूसरे पर परस्पर प्रतिफलन से होता है।^३

इस द्रव्यवादी दृष्टिकोण को संक्षेप से प्रस्तुत करने पर, गान या चेतना के उद्भव की प्रक्रिया कुछ इस प्रकार की होगी। बुद्धि उस विषय के रूप के अनुरूप रूपान्तरित होती है जिस वह देखनी है, और किसी विषय के रूप को ग्रहण करने के पश्चात् उसे पुरुष या नित्य प्रकाश के सम्पर्क में आना होता है। इन दोनों के सम्पर्क से 'मैं इसे जानता हूँ' के रूप में बुद्धि में प्रकाश का उदय होता है। यह स्थिति या तो पुरुष में पुनः प्रतिफलित होती है जो इस स्थिति को, जाकि वस्तुतः बुद्धि से सम्बन्धित होती है अपने से सम्बन्धित समझने की भाँति कर लेता है या फिर पुरुष अपने प्रकाश को बुद्धि पर प्रतिबिम्बित करके स्वयं अपने को ही उसका प्रतिबिम्ब मानता है। 'प्रत्ययानु यश्च' से भी यही अर्थ प्रयोजित है। प्रत्यक्षीकरण की क्रिया में अग्रिम पुरुष, सन्निय बुद्धि के उसमें प्रतिफलन के कारण अपने आपको भूल से सन्निय समझता है तथा अचेतना बुद्धि चेतन पुरुष से उसकी पक्षिपटता के कारण चेतन प्रतीत होती है।^४

किन्तु गान तथा अनुभव की इस द्रव्यवादी गणना में एक गम्भीर कठिनाई निहित है। यह कहा गया है कि 'चित्' जो कि विषय से मयाग में नहीं

१ योगसूत्र चतुर्थी २ १७ ।

२ योगभाष्य २ २० ।

३ योगवर्तिषा १ ४ तथा ३ ३५ ।

४ योगसूत्र १ ४ २ २० ।

बोधता, स्वयं अपनी बुद्धि के प्रति उस समय चेतन होता है जब वह उसे प्रति-
विम्बित करके उसका रूप ग्रहण कर लेता है।^१ किन्तु चित्त मन की स्थिर
ताम्रों के अनुरूप अपने को ढाले बिना बुद्धि का रूप किस प्रकार ग्रहण कर
सकता है ? इसके उत्तर में यह कहा गया है कि 'यद्यपि चन्द्रमा स्वच्छ जल से
सम्बद्ध नहीं होता है तब भी वह उस सीमा तक, उससे सम्बद्ध प्रतीत होता
है जहाँ तक उसका प्रतिविम्ब जल से सम्बद्ध होता है। ज्ञान तथा चेतना के
सम्बन्ध में भी स्थिति इसी तरह की है।^२ यद्यपि चित्त बुद्धि से सम्बद्ध नहीं
होता, तथापि वह उसके प्रतिविम्ब के सम्बद्ध हो जाने के कारण सम्बद्ध प्रतीत
होता है। किन्तु पुरुष का प्रतीत मात्र प्रतिविम्ब भी अचेतन 'सत्त्व' में किस
प्रकार से उचित हो सकता है या सदैव अरूपा तरित रहनेवाला चित्त ज्ञान के
परिवर्तनशील लक्षणों को कैसे ग्रहण कर सकता है, इसका उत्तर योगसूत्र
(३.५५)^३ से प्राप्त करने का प्रयास किया जाता है जो दर्शाता है कि बुद्धि
के शुद्ध स्वभाव में पुरुष के स्वभाव से कुछ अभयवर्ती या समानस्वरूपी भी है।
'केवल अवस्था में बुद्धि इतनी विशुद्ध हो सकती है कि पुरुष को, जसा कि वह
अपने आप में है, ठीक वसा ही प्रतिविम्बित कर सकती है। किन्तु सत्त्व की
विशुद्धता तथा चित्त के साथ उसकी अनुरूपता का यह सिद्धान्त, जोकि सत्त्व
को पुरुष की एक भूलक पकड़ पा सकने में समर्थ बनाने के लिए प्रस्तावित
किया गया है, या तो स्थिति के कठोर दृष्टवाद को हानि पहुँचाता है या फिर
प्रतिविम्बित की समुचित व्याख्या नहीं कर पाता, क्योंकि, दृष्टवादी, परि-
वर्तना के अनुसार पुरुष, जोकि 'निगुणातीत' है बुद्धि से इतना भिन्न है जोकि
गुणों में से एक है कि उनके मध्य मिलन का बठिनार्ई से ही कोई विन्दु हो
सकता है।

इस कारण हमें सांख्य-योग के दृष्टवादी सिद्धान्त में ज्ञान की ऐसी कोई
सन्तोषजनक व्याख्या प्राप्त नहीं होती है जिसके अनुसार कि अचेतन बुद्धि पुरुष
के द्वारा अनायास तथा यात्रिक रूप से प्रवाशित होती है। इस दृष्टिकोण
में यह प्रायमिनता से मान लिया गया है कि अनुभव के विषयी तथा विषय
अनुभव से समग्ररूपेण बाह्य हैं और फिर अनुभव का सम्भव बनाने के हेतु
उन्हें एक साथ लाने के लिए उसे सपर्ष करना होता है। डा० राधाकृष्णन ने
कहा है कि 'यदि पुरुष की निष्क्रिय चेतना तथा प्रवृत्ति को अनवरत गतिम

१ योगसूत्र ४.३२।

२ ब्रह्मसूत्र २.२० तथा ४.२२।

३ योगसूत्र ३.५५।

यता को एक दूसरे से स्वतंत्र मान लिया जाता है जो उस न्ययि में दर्शन की समस्या किसी भी दृष्टि से हल योग्य नहीं ठहरती।^१ अनुभव के सत्यतर विदलेपण को हमें यह बचाने में समर्थ होना चाहिए कि ज्ञान के विषयी तथा विषय पूर्णतया पृथक् नहीं है तथा दोनों के पास उनके आधार तथा सहारे की तरह अनुभवातीत चेतना है, जिसके अन्तर्गत कि वे संयुक्त होते तथा एक दूसरे से बंधते हैं।

बुद्धि के मध्यवर्ती स्वभाव के सिद्धान्त को आलोचना

सांख्य-योग तत्त्वमीमांसाानुसार चेतना तथा अचेतना के मध्य किसी भी प्रकार का सम्बन्ध पूर्णरूपेण असम्भव प्रतीत होता है। किन्तु कुछ अत्यान्तिक भारतीय सिद्धान्तों (दासगुप्ता तथा प्रो० सिन्हा) ने पुरुष तथा प्रकृति की मध्य की खाई को कम करने तथा शान्ति के बीच अन्तर्निवारक सम्भव बनाने के हेतु प्रयाग किया है जिसके आधार पर ही कि कोई भी प्रस्तावित प्रतिविम्ब की घटना सम्भव हो सकती है। यह तो स्पष्ट हो है कि दो पूर्णतया विपरीत जातीय पदार्थों के मध्य प्रतिकलन सम्भव नहीं है। इस कारण, अपनी विशुद्ध स्थिति में तत्त्व के साथ बिना सादृश्यता के द्वारा इस विपरीतता को उसकी यूनतम सीमा पर लाने का प्रयत्न किए गये हैं, और इस प्रकार उन दोनों के मध्य अंतर्क्रिया की परिवर्तना को सम्भव बनाया गया है।

प्रो० सिन्हा कहते हैं 'सांख्य का दृष्टवाद इस स्वीकृति में कम हो जाता है कि 'प्रकृति के रूपमें में अस्तित्व के विभिन्न स्तर हैं जिनमें से उच्चतम 'बुद्धि' है।^२ बुद्धि निसन्नेह अचेतना है किन्तु सत्त्व' की प्रधानता के कारण वह इतनी पारदर्शी है कि पुरुष के स्वभाव के लिए वह नितान्त निष्पक्षी नहीं है और अतएव वह पुरुष के प्रतिविम्ब को पकड़ सकती है जबकि स्थूल पौद्गलिक पदार्थ उनमें सामयिकी प्रधानता होने के कारण, पुरुष के प्रकाश को प्रतिबिम्बित नहीं कर सकते। इस प्रकार बुद्धि को स्थूल पदार्थ तथा चेतन पुरुष के मध्य एक प्रकार की मध्यवर्ती सत्ता की तरह प्रस्तुत किया गया है।^३ तथा प्रस्तावित किया गया है कि यह दोनों के स्वभाव में सामीप्य है। वह स्थूल पदार्थ की तरह अचेतन है किन्तु स्वीकृतिमान पुरुष की तरह

१ राधाकृष्णन् इण्डियन फ़िलासफी भाग २ पृष्ठ ३३२।

२ सिन्हा 'इण्डियन साइकोलाजी', पृष्ठ १२५।

३ सिन्हा 'इण्डियन साइकोलाजी', पृष्ठ १२५। सांख्यानुसार 'बुद्धि' स्थूल पदार्थ तथा चेतन पुरुष के मध्य एक प्रकार की मध्यवर्ती सत्ता है।

पारदर्शी भी है। यह बुद्धि के माध्यम द्वारा ही सम्भव हो पाता है कि चेतन पुरुष तथा अचेतन पौद्गालिक पदार्थ एक दूसरे के सम्पर्क में आते हैं। बुद्धि को मध्यवर्ती बनाकर इस प्रकार एक का दूसरे में पारस्परिक प्रतिफलन सम्भव बताया जाता है।

प्रो० दासगुप्ता का कथन है कि 'यह साधारण कठिनाई कि पूर्ण असमान प्रती एक दूसरे के साथ सन्तुष्ट में किस प्रकार आ सकते हैं, उस समय विलीन हो जाती है जब हम साध्ययोग दृष्टिकोण से इस बिंदु की ओर देखते हैं।'^१

किन्तु असमान प्रतियों के एक दूसरे के सम्पर्क की कठिनाई को हल करने का यह प्रयत्न सफलता की बजाय बसा करने की अभिलाषा को ही कहीं अधिक प्रदर्शित करता है। इस प्रकार के व्याख्याकार सम्भवतः निम्न प्रकार के वक्तव्या को अपनी व्याख्या का आधार बनाते हैं 'वह न समजातीय है और न पूर्णरूपेण विषयजातीय ही है'^२ तथा 'सर्व पुरुषों बुद्धि समये कवल्पम् जिनमें कि पुरुष तथा सत्त्व की सादृश्य के आधार पर दोनों के मध्य की खाई को पाटने तथा अनुभव को सम्भव बनाने के हेतु प्रयास किया गया है। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या इस प्रकार के प्रयत्न सफल हुए हैं या हो सकते हैं? सत्य की प्रधानता के कारण बुद्धि शुद्ध तथा पारदर्शी हो सकती है यह प्रकृति के विकास की श्रेष्ठतम वस्तु भी हो सकती है, किन्तु इससे वह द्वैतवादी दृष्टिकोण के अनुसार कठोररूप से द्विविभाजित सत्ता के दूसरे विभाग में होने से अपने स्वभाव से विहीन नहीं हो सकती। प्रकृति की सूक्ष्म-तम तथा श्रेष्ठता विकसित वस्तु भी अन्ततः प्रकृति ही है और पुरुष के साथ तादात्म्य या उसका स्वभाव की सामीप्य नहीं हो सकती। यदि पुरुष तथा प्रकृति सर्व में मिलते हैं, जसा कि प्रो० दासगुप्ता तथा मिन्हा द्वारा प्रस्तावित किया गया है, तब वस्तुतः साध्ययोग का द्वैतवाद टूट जाता है। भौतिक तथा मानसिक रूपभेद तो एक ही परम्परा, उदाहरणार्थ, प्रधान के रूपभेद हो सकते हैं तथापि उन्हें द्वितीय गरम सत्ता पुरुष के रूप में नहीं कहा जा सकता जो कि निरन्तर रूप से प्रकृत्यान्तरित तथा अपरिवर्तित है। प्रो० दासगुप्ता एक अन्य स्थल पर अपने वक्तव्य में निहित स्वविरोध का अनुभव लिये बिना स्वयं ही अपनी बात का खण्डन करते हैं। उनका कथन है कि बुद्धि प्रकृति तथा मानस मानसिक वस्तुएँ होते हुए भी पुरुष से सम्ब

१ दासगुप्ता कल्चर हेरीटेज आफ इण्डिया भाग १, पृष्ठ ४०७।

२ योगभाष्य २२०।

चित्त नहीं है बल्कि वे सब प्रकृति के विकास की ही अवस्था हैं ।^१ क्या उनका अभिप्राय यह है कि प्रकृति वा विकास ही, जब वह अत्यन्त विस्तृत और पारदर्शी हो जाता है, तो पुरुष में परिणत हो जाता है ? सत्य या तो गुणा का एक विधायक सदस्य है (चाहे वे वित्तन ही सूक्ष्मातिसूक्ष्म क्यों न हों) और अन्त उस पुरुष से पूर्णतया असमान तथा किसी भी प्रकार के ससंग और प्रतिफलन में असम चाहिये, या फिर यदि वह प्रतिबिम्ब को किंचित भी ग्रहण कर सकता है तब वह कठोर द्रववादी स्थिति के लिए एक अत्यन्त असंगतिपूर्ण तथ्य बन जाता है । पुनः, यदि सत्य इतना सूक्ष्म और पारदर्शी बन सकता है कि वह पुरुष के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करने में समर्थ हो सक, तो फिर उसे पुरुष के साथ एक होन से कुछ भी भवद्वन्द्व नहीं करता है । एक कदम और कि प्रकृति और पुरुष सत्तामीमांसारम्भ रूप से एक हो जाते हैं तथा द्वैतवाद भद्रतवाद में विलीन हो जाता है । इस प्रकार का सरल हल प्रस्तुत कठिनाई को समाप्त तो नहीं करता बल्कि 'चित्' के साथ पारदाशिता को एक समझने की एक और भूल जरूर करता है । सम्पूर्ण 'चित्' पारदर्शी है किन्तु इसकी विपरीत स्थिति सत्य नहीं है तथा स्कटिक चमकदार धातुओं तथा जल की पारदाशिता से चित् का कोई सादृश्य नहीं है । रूपको तथा उपमाओं की आगिषा सादृश्यताओं का पूर्ण साप्ताहिक में नहीं खींचा जा सकता, अथवा बुद्धि का कैवल्य की अवस्था में चित् पुरुष में सादारम्यीकरण हो जायगा । साक्ष्यकारिका सुनिश्चित रूप से कहती है कि अन्तिम पृथक्ता और स्वरूप भेद की अनुभूति के बाद सर्वशेष अपने नूर को सदा के लिए बन्द कर देती है ।^२

उस समय तक जब तक कि बुद्धि स्वरूपतः चित् विरोधी गिविर से सम्बन्धित है, उसे एक अभ्यवर्ती या अतिमीतिक वस्तु बना देने से ही स्थिति में कोई सुधार नहीं होता । साक्ष्ययोग की समस्या तो दो तरफों के व्योममात्र का ही सम्भव बनाना है । उसकी समस्या है उन तरफों की स्वीकृत विपरीतता के साथ ही साथ उनके सम्बन्ध और ससंग की जिसमें कि प्रस्तावित परिकल्पनाएँ और प्रस्ताव अत्यन्त अमरस सिद्ध हुए प्रतीत होते हैं । यह भी स्पष्ट है कि इस स्थिति को और समुचित तब संगत रूप देने का प्रयत्न दो विकल्पों के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता है कि या तो असम्भव समझ कर इस तरह की व्याख्या का प्रयास ही छोड़ दिया और या फिर अद्वैत तत्व

१ योगसूत्र ३.३५ ।

२ साक्ष्यकारिका ६१ ।

मीमांसा को ही तार्किक दृष्टि से अरक्षणीय और असंगत मान लिया जाय । प्रो० दासगुप्ता का निष्कर्ष है कि 'इसलिए मनस तथा शरीर का सम्बन्ध योग सिद्धान्त में किसी विशिष्ट समस्या को प्रस्तुत नहीं करता है ।' यह सुस्पष्ट है और कोई भी इसे सोच सकता था कि योग दर्शन में पाश्चात्य दर्शन के शरीर तथा मन दोनों एक ही परम यथाथ प्रधान के विवास हैं, और इस तरह उस दर्शन प्रणाली में प्रश्न शरीर तथा मन के सम्बन्ध का नहीं, बरन मनस् और पुरुष के सम्बन्ध का है । योग दर्शन में वृत्त मनस तथा पुद्गल के मध्य नहीं है किन्तु मन तथा व्यावहारिक चेतना के मध्य एक प्रकार का अनुभव निरपेक्ष द्वैतवाद है ।^१ सांख्ययोग का द्वैतवाद तथा अनुभव की सम्भावना का सह अस्तित्व सम्भव नहीं हो सकता है और बुद्धि को दोनों के स्वभाव का सह अस्तित्व सम्भव नहीं हो सकता है, और बुद्धि को दोनों के स्वभाव का सामी बनाना, पुरुष तथा प्रकृति के मध्य पूर्ण विभिन्य के स्वीकृत मन्त्र से कठिनाई को हल करने की बजाय द्वैतवाद को ही छोड़ देना कहीं अधिक है ।

सम्बन्ध के द्वैतवादी सिद्धान्त

सांख्ययोग चेतना तथा अचेतन के सम्पर्क की तीन उपपन्न परिकल्पनायें प्रस्तुत करता है ।

- (१) सन्निवृत्ता या 'सन्निधिमात्र' का सिद्धान्त ।
- (२) अचेतन हेतुवाद या पुरुषापथ का सिद्धान्त ।
- (३) पूर्व स्थापित सामग्रस्य या 'योग्यता' का सिद्धान्त ।

(१) 'सन्निधिमात्र'^२ के सिद्धान्तानुसार पुरुष बुद्धि के रूप में दोनों को अपने पास खींचता है । उन्हें दृश्य बनाता है तथा उनसे अपने लक्ष्य की पूर्ति अपनी उपस्थिति मात्र से पूरा करवाता है । ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार की धुम्बन स्वयं अचल रहते हुए भी केवल सन्निवृत्ता के कारण साहे को अपने पास खींच लेता है^३ पूर्व सदमित बुद्धि में आत्मा के प्रतिविम्ब के सिद्धान्त की 'सन्निधिमात्र' की इस परिकल्पना द्वारा व्याख्या की जाती है । बुद्धि के आत्मा से सान्निध्य के कारण आत्मा बुद्धि में प्रतिविम्बित होती है

१ योगसूत्र २. ६ ।

२ सप्तपथ ब्रह्म १. ८७. ६६ स व्याख्या, २३ तथा ५७ योगभाष्य १. ४२ १२, ४. २२ १७ ।

३ योगभाष्य १. ४. २. १८ ।

जब कि बुद्धि आत्मा का रूप ग्रहण करती है।^१ और इस प्रकार बुद्धि धनु मय की क्रिया को आत्मा के लिए पूरा करती है।

अक्रिय किन्तु चेतन पुरुष को, सक्रिय किन्तु अचेतन बुद्धि को प्रभावित करने के हेतु सक्रिय होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसका सांनिध्य मात्र ही, बुद्धि को सचेतन बनाने तथा अपनी धारी में बुद्धि के रूप भेदों के साथ स्वयं के स्वभाव के स्वतादात्म्यीकरण में भ्रान्ति के लिए पर्याप्त है।^२ 'बुद्धि पुरुष से अपनी सन्निकटता के कारण चतुर्थ को प्राप्त कर लेती है। पुरुष, यद्यपि वह बुद्धि के रूपभेदों का प्रतिबिम्बित करता है, सब भी रूपान्तरित नहीं होता है क्योंकि सनसु वस्तु पुरुष के साथ सम्बद्ध नहीं, बल्कि केवल उसके निकट मात्र ही होती है।^३

किन्तु यह सांनिध्य या तो नित्य हो सकता है या अनित्य और वह नित्य हो चाहे अनित्य 'सन्निधिमात्र' की यह परिष्कल्पना दोनों ही स्थितियों में कठिनाइयों से परिपूर्ण है। यदि वह नित्य है तब पुरुष की अन्तिम कवच की अवस्था प्रसम्भव है और यदि वह अनित्य है तब उसके अस्तित्व में आने की सकारण व्याख्या आवश्यक हो जाती है। सांध्य का उत्तर यह है कि वही बुद्धि जाकि 'पुरुष तथा 'प्रधान' के मध्य तादात्म्य की भ्रांति की रचना करती है, विवेक के द्वारा उनकी विभिन्नता को भी प्रगट करती है जोकि प्रस्थापी रूप में दृष्टि के भोट हो जाती है और प्रधान अपने प्रयोजन की सम्पूति के पश्चात् भ्रमण हट जाती है।^४ किन्तु यदि दो वस्तुएँ एक दूसरे से समग्र रूपेण स्वतन्त्र और पूर्णरूपेण विपरीत जानीय हैं तथा अनन्त भी हैं, तो उनके मध्य किसी भी प्रकार का सांनिध्य या निश्चय का सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता। सांनिध्य का सम्बन्ध सामान्यतः एक प्रसरित या सामयिक धारणा है जो कि दो पात तथा परिचित वस्तुओं के मध्य ही हो सकता है और ये दृष्टांत, जो कि मुख्यतः भौतिक हैं, केवल कठिनाई की ओर बढ़ाते ही हैं। 'पुरुष और प्रधान जो कि दोनों ही अनन्त नित्य और स्वभ्यापी हैं, किम प्रकार एक दूसरे के समीपी हो सकते हैं ? इस कारण ही वाचस्पति ने सुझाव दिया है कि इस सन्निकट्य का प्रसरित या सामयिक सम्बन्ध नहीं समझा जाना चाहिये। उनके अनुसार यह योग्यता का एक प्रकार या प्रवृत्ति

१ कारिका पर श्रवण बौध्दी २७।

२ कारिका पर श्रवण बौध्दी २३।

३ बगारदी, १ ४ तथा कुमारिल के 'श्लोकशांति' धारमवाद से भी सुलना कीजिये।

४ कारिका, ६१ सांध्य प्रवचनमूल ३, ७०।

और 'पुरुष' के मध्य यह भौक्षित्य है जो कि सहयोग तथा ससंग की सम्भव बनाता है। और इस तरह इस कठिनाई का हल करने के हेतु, साधन और साध्य' के एक नवीन प्रकार के सम्बन्ध का आविष्कार किया गया है।

यह प्रतिपादित किया जाता है कि प्रकृति का गठन कुछ इस भाँति हुआ है कि जैसे वह 'पुरुष' का प्रयोजन पूरा करने की ही बनी है जिसके लिए कि अपने प्रयोजन को पूरा करना आवश्यक है।^१ बाद में हम देखेंगे और विचार करेंगे कि क्या 'प्रधान' के लिए जोकि अचेतन है, चेतन पुरुष के किसी प्रयोजन को पूरा कर सकना सम्भव है ?

(२) 'पुरुषार्थ' की द्वितीय परिकल्पना के अनुसार 'पुरुष' तथा प्रकृति' के मध्य निरन्तर रूप से क्रियाशील एक अचेतन हेतु पुरुषार्थ का अस्तित्व है और दोनों एक दूसरे की पारस्परिक आवश्यकता के कारण समीप भाते हैं। उनका सम्मिलन सँगे और अर्धे व्यक्ति के मिलन की भाँति है।^२ आत्मा का उद्देश्य अचेतन प्रकृति की क्रियाशीलता का प्रधान हेतु है।^३ पुरुषार्थ स्व हेतु है। इस प्रश्न पर कि एक अचेतन वस्तु में आत्मा का उद्देश्य उसकी अन्त प्रेरणा की भाँति किन् रूप में निहित हो सकता है, सांख्यकारिका (५७) का सुभाव है कि जड़ प्रकृति एक सुनिश्चित अन्त की ओर ठीक उसी प्रकार क्रियाशील होती है जिस प्रकार कि बच्चे के पोषण के लिए अचेतन दूध प्रवाहित होता है।^४

इस कारण अचेतन प्रकृति चेतन के प्रयोजन की सिद्धि के लिए साधन की तरह कार्य करती है तथा दोनों के मध्य जो सम्बन्ध है वह साधन तथा साध्य का है। किन्तु यह पूछा जा सकता है कि जड़ प्रकृति का हेतुवाद, पुरुष के सवर्हितों की मेवा के अष्टतम समय प्रकार की सुरक्षा के लिए, किस प्रकार से विकास को उसके समग्र विविष्ट विस्तार में निर्देशित तथा अनुप्रेरित कर सकता है ?

इस स्थिति में दूसरी कठिनाई है। चेतन अस्तु के लिए वस्तुतः किसी प्रकार का अन्त प्रस्ताविन नहीं किया जा सकता क्योंकि पुरुष सदैव ही 'वेयल' तथा 'मुक्त' है। बढ़ता तथा मुक्ति की उसके प्रति उसी प्रकार भारी

१ योगभाष्य २ २०।

२ सांख्यकारिका २१।

३ कारिका पर तत्त्व बीमुदी ३१।

४ कारिका ५७।

पित किया जाता है जिस प्रकार कि विजय या पराजय को राजा पर किया जाता है।^१ और जबकि चेतन वस्तु को किसी प्रकार की सेवा की आवश्यकता नहीं है सब अचेतन वस्तु को उस सेवा के लिए अन्तःप्रेरित नहीं किया जा सकता है, और यदि चेतन वस्तु का वस्तुतः हो किसी प्रकार की सेवा की अपेक्षा होती तो भी अपनी अचेतना तथा बुद्धि एवं हेतु के अभाव के कारण अचेतन या जड़ प्रकृति उसकी सेवा न कर सकने या उसका प्रयोजन को पूरा कर सकने की स्थिति में नहीं हो सकती थी। अचेतन आधार पर साधन और साध्य का सम्बन्ध मानना बहुत युक्तिपूर्ण नहीं हो सकता है यदि हम हेतुवाद की स्थिर सफलता के लिए किसी अधिक गहरे कारण की खोज नहीं करते हैं। वह विचित्र मार्ग, जिसमें कि जड़ और चेतन सर्व एक दूसरे की सहायता करते हैं, स्पष्टरूप से यह प्रदर्शित करना है कि तथाकथित तत्त्व एक ही शरी के अंग हैं, तथा पारदर्शी द्रव स्वयं के पार की किसी एका या अद्वय पर आश्रित और आधारित है।^२ साध्य के अचेतन हेतुवाद का इस महान्तर चेतना की ओर निर्देश करना चाहिये जिससे अन्तर्गत ही कि केवल, पुरुष तथा प्रकृति दोनों की प्रयोजनसिद्धि या सुख पटित हो सकती है।

किन्तु साध्य दशम म पुरुष तथा प्रकृति दोनों से उच्चतर इस प्रकार की किसी सत्ति का निर्वात अभाव है। आवश्यकता ने अवश्य ही ईश्वर का इस प्रकार की सत्ति की भाँति खोज निकाला है। वह हम पूर्व स्थापित सामञ्जस्य की अन्तिम प्रतिभू की तरह ईश्वर की धारणा पर साते है।^३ और चेतन पुरुष तथा जड़ प्रकृति के मध्य पूर्वस्थापित सामञ्जस्य की एक परिवर्तन प्रस्तुत करते हैं जिससे अनुसार कि इन दो स्वरूपत विपरीत तत्वों का मिलन एक सुनिश्चित एवं सम्प्रयोजन दिशा ग्रहण करता है, अथवा कोई कारण नही दीजना है कि गाय का शरीर ठीक उसी प्रकार से कसे बनाया जा सकता है या बनाया जाना चाहिये कि उससे ठीक उसी प्रकार का दूध प्राप्त हो सके या कि मानवीय बालक के शरीर के लिए अत्यधिक उपयुक्त सिद्ध होता है। अचेतन प्रधान की क्रियात्मकता को एक पूर्वनिर्धारित योजना के द्वारा सुनिश्चित रूप से प्रतिभूत कर दिया गया है, जिससे अनुसार कि वह केवल उही धारणा तथा भावों में कार्य करता है जो कि एक विशेष प्रयोजन की निश्चित प्रगति के साथ उचित सिद्ध होने को वाध्य है। अतः आवश्यकता तथा अचेतन सेवा के मध्य समायोजन तथा सहयोग होना आवश्यक है और इस

१ योगभाष्य २ १८ तथा १ २४।

२ इतिमन किताबकी, भाग २, पृष्ठ २३२।

३ तत्त्व प्रकाशनी ४ १।

लिए आत्मा या उसके विषयों के साथ एक पूर्वस्थापित सामजस्य के द्वारा सहसम्बन्धित बनना भी अत्यन्त आवश्यक है, जिसे कि दोनों से श्रेष्ठ और अधिक विस्तृत शक्ति द्वारा प्रस्तुत किया जाता है। इस पूर्वस्थापित सामजस्य के कारण आत्मा वाह्य विषयों का द्रष्टा हो सकता है, जो कि प्रतीत (धकाशते) होते हैं कि जैसे वे उस सीमा तक ही आत्मा के वाह्य विषय हैं जहाँ तक उन्होंने आत्मा के प्रतिबिम्ब का प्राप्त कर लिया है। विषयी तथा विषय के मध्य औचित्य या सहसम्बन्ध ('योग्यता') की प्रतिभू है। वाचस्पति द्वारा सामजस्य के इन सिद्धांतों को 'सन्निधिमात्र' की परिकल्पना की उसके द्वारा की गई व्याख्या तथा निरूपण से ही विकसित किया गया है। उनका कथन है कि 'यह सान्निध्य एक प्रसरित या सामयिक सहसम्बन्ध नहीं है बल्कि सान्निध्य का विशेष लक्षण यह है कि आत्मा मनस्वस्तु से एक पूर्व स्थापित सामजस्य के सम्बन्ध में अवस्थित है।'^१

सांख्य योग में ईश्वर की परिकल्पना

प्रधान' की सन्निय अचेतन तथा पुरुष की सन्निय चेतना के मध्य 'योग्यता या औचित्य के बंधन' की एफता की यह परिकल्पना, दूय तथा बालक के दृष्टांत में सांख्यकारिकों द्वारा प्रस्तावित नहीं की गई है। किन्तु वाचस्पति, विशाल भिक्षु तथा नागार्जुन आदि बाद के विचारक, पुरुष की आवश्यकता तथा प्रकृति की क्रियाओं के मध्य सामजस्य का उत्तरदायित्व ठहराना असंभव पाते हैं और इसलिये प्रकृति के विकास को निर्देशित करने के कार्य को ईश्वर पर आरोपित करते हैं।^२

बहुविहीन व्यक्ति तथा पशु व्यक्ति के सम्मिलन का दृष्टांत दोनों के मध्य सामजस्य की एक सप्रयोजन 'समावना के लिए अवश्य ही सहायक सिद्ध हो सकती है जिसके अभाव में कि वे किसी भी रूप में सम्मिलित तथा सहयोगी नहीं हो सकते।^३ उससे मिलन के लिए सप्रयोजन सामजस्य का होना प्रति आवश्यक है। किन्तु अपग और बहुविहीन व्यक्ति दोनों ही बुद्धिमान प्राणी हैं और पारस्परिक बौद्धिक चर्चा से उभय हित के विदुषों का मिलन सकते हैं तथा सामिप्राम इकट्ठे हो सकते हैं। किन्तु पुरुष और प्रधान की स्थिति ऐसी नहीं है क्योंकि प्रधान सक्रिय है किन्तु अचेतन है जब कि पुरुष चेतनता है

१ नगारदी १ ४।

२ तत्त्व वेदादी ४ ३।

३ नारिक २१।

किन्तु सक्रिय नहीं है। इन दोनों का मिलन उसी स्तर पर नहीं हो सकता है जिस स्तर पर कि अर्धे और लेंगे व्यक्ति का हो सकता है। किन्तु गृही एवं नवीन प्रग्न और उठ खड़ा होता है।

यदि चेतन मिथ्यात्व (पुरुष) का यथाय स्वरूप कवल केवल तथा एकाकी है तब 'पुरुष' का पूर्वनिर्धारित सहसम्बन्ध भी प्रकृति के माध्यम किम प्रकार घटित हो सकता है? इस प्रश्न का साधनान्वय दशान द्वारा दिया गया उत्तर यह है कि सहसम्बन्ध की उत्पत्ति के सम्बन्ध के प्रश्न स्वीकृति के योग्य नहीं हैं क्योंकि जड़ तथा चेतन के द्वैत का यह सम्बन्ध, बीज तथा युक्त के अनुक्रमी क्रम^२ की तरह भादिहीन है। इस स्थल पर तल्ल स्पष्ट है कि 'सम्बन्ध के सम्बन्ध में प्रस्तावित द्वन्द्ववादी तथा अद्वैतवादी दोनों परिकल्पनायें अवध की, समस्त मानते हुए भी अनादि बनाने में पूर्णरूपण सहमत हैं। अंतर के अद्वन्द्ववाद में माया अनादि है और उसी प्रकार साक्ष्य योग द्वैतवाद में 'प्रकृति' तथा पुरुष की प्रस्तावित एकता का भी कोई प्रारम्भ नहीं है। किन्तु चेतन तथा जड़ तत्त्वों के मध्य सम्बन्ध के सिद्धांत की अनादित्व की यह स्थिति भी नठिनाइयों से मुक्त नहीं है और इन कठिनाइयों को 'पुरुष या आत्मा' की मुक्ति के समय या 'सम्बन्ध के अन्त के समय पुरे रूप में अनुभव किया जाता है। 'माया', अविद्या या अविवेक का अन्त उसके अनादि स्वरूप के साथ किस भाँति सगतिपूर्ण हो सकता है? क्योंकि या तो 'पुरुष' कभी भी बढ़ नहीं है और उस स्थिति में किसी भी अन्य वस्तु से उसका कोई सम्बन्ध कभी भी नहीं हो सकता, जसा कि वाचस्पति मिश्र ने निर्दिष्ट किया है^३, या फिर वह पुन पुन बढ़ तथा मुक्त होता है। इस प्रकार बंधन या अमुक्ति या तो निरर्थक है या अनादि नहीं है।

यह भी स्पष्ट नहीं है कि पूर्व स्थापित सामञ्जस्य का सिद्धांत जड़ तथा चेतन के बतोर द्वैतवादी दृष्टिकोण पर खड़ा नहीं किया जा सकता है। उसके लिए प्रतिभू तथा सामञ्जस्य के आधार के रूप में एक अविनाशितशाली और व्यापक तृतीय सिद्धांत की पूर्व प्रस्तावना अत्यन्त अपरिहार्य है। एक ओर जड़ प्रकृति पूर्ण अथवा अवयव के कारण सफल प्रयोजन सिद्धि के योग्य प्रतिपादित नहीं की जा सकती है तथा दूसरी ओर सक्रिय चेतना साध्यों के लिए इच्छा या प्रयास नहीं कर सकती

३ योगसूत्र १.४.४ २२ २ ३५।

४ वागारदी २.१० तथा १.४।

१ योगसूत्र २.१८ तथा सांख्यकारिका ६२।

है, इसलिए यह अनुसरित होता है कि साधनों और साध्यों के सहयोग के हेतु एक उच्चतर शक्ति का निरीक्षण तथा निर्देशन आवश्यक है। योग दशन का 'ईश्वर' इसी हेतु परिकल्पित किया गया है। वह चेतन पुरुष तथा अचेतन प्रकृति के मध्य समायोजन की पूरता का 'प्रतिभू' है। इस काय के प्रभाव में योग का 'ईश्वर' एक विलकुल अनावश्यक वस्तु ही सिद्ध हुई हानी। किन्तु प्रधान के अन्धे हेतुवाद के लिए इस तरह की किसी परिकल्पना की अत्यन्त आवश्यकता है जिसके प्रभाव में कि साध्य तथा साधन के बीच का सम्बन्ध तथा पुरुष और प्रकृति के मध्य का पुरुषार्थ अभ्यास्थित ही छूट जाते हैं। ईश्वर इन सम्बन्धों की प्रतिभू और आधार है।

सांख्य योग तत्त्वमीमांसा में वाचस्पति तथा विज्ञानभिक्षु के विशेष सदन में अनुभव की समस्या

सांख्य योग दशन में, 'पुरुष' तथा 'प्रकृति' के स्वीकृत अतिद्वतत्वात् के आधार पर अनुभव तथा ज्ञान को व्यापोजित ठहराना एक कठिन समस्या रही है। यह स्वस्वीकृति है कि सांख्ययोग की परम्परागत तत्त्वमीमांसानुसार, पुरुष तथा प्रकृति भौतिक रूप से ही अनुभव जगत् के बाहर है, जिसके पूव कि न पुरुष 'उपनीता' है, न 'ज्ञाता' है और न प्रकृति 'उपयोगिता' है, न ज्ञान है। पुरुष अभी भी अनुभवकर्त्ता या प्रत्यक्ष द्रष्टा नहीं है क्योंकि वह सदा 'ब्रह्मा' और 'हृन्मात्र' है, तथा प्रकृति भी, इसके पूव कि वह देखी, भोगी या अनुभव की जा सके, पुरुष द्वारा सचेतन बनाये जाने के राह देखती है। सुस्पष्टता के हेतु हमें एक क्षण को कल्पना करनी चाहिए कि पुरुष तथा प्रकृति दो विपरीत प्रतियों पर अवस्थित हैं तथा दोनों के पास क्रमशः 'द्रष्टा तथा 'दृश्य' या 'विषयी' और 'विषय' होने की क्षमतायें या बीजरूप सम्भावनायें हैं किन्तु अभी तक कोई भी अनुभव वा वास्तविक द्रष्टा या दृश्य, या विषयी और विषय नहीं हुआ है।

अब, एष अनुभवपरहित सम्भाव्यता के अनुभवनिरपेक्ष दृष्टिविन्दु से प्रारम्भ करने पर, यह प्रश्न सहज ही उपस्थित हो जाता है कि 'द्रक्' तथा 'दृश्य' की मात्र अनुभवातीत सम्मानाए द्रष्टा तथा दृश्य की व्यावहारिक यथार्थताओं में किस भीति रूपांतरित होती है या हो सकती है, जिसमें कि पुरुष वा उन गुणों तथा लक्षणों का अपने ऊपर आरोपण आवश्यक है जो कि उसके 'स्व' रूप में पस्तुत उससे सम्बन्धित नहीं होता है। इसी प्रश्न को इन शब्दों में भी रखा जा सकता है कि अनुभव वा विचित्र अस्तित्व भी किस रूप में सम्भव है

तथा अनुभवातीत पुरुष से अनुभवार्थित ज्ञाता तथा अनुभवकर्ता म मूस या मादि पतन की व्याख्या किस प्रकार से की जा सकती है। सांख्ययोग में यह कठिन प्रश्न और भी कठिन होकर सामने आता है क्योंकि इस दशान प्रणाली में अनुभव के दो सम्झीदारा में से केवल एक प्रकृति ही है जिसे विरूपान्तरित किया जा सकता है क्योंकि द्वितीय तत्त्व, 'पुरुष' को सा नित्य रूप से अरूपान्तरित या अपरिणामी को भाँति ही प्रतिपादित किया है।^१

इस दशान प्रणाली में अनुभव की व्याख्या का भी एक इतिहास है जिसको हम यहाँ संक्षेप में रेखांकित कर रहे हैं। पतञ्जलि के सूत्रों से प्रारम्भ करते हम योग दशान में प्रस्तावित अनुभव की व्याख्या के चार महत्वपूर्ण प्रयासों को निर्दिष्ट कर सकते हैं जो कि अन्तिम प्रयास में भी अव्याख्यित ही दोष रह जाता है।

सूत्रों के प्रथम चरण में 'पुरुष' के अनुभव की वजाय जिसकी व्याख्या की गई है, पुरुष व अनुभवातीत तथा अनासक्त स्वरूप पर ही अधिक जोर दिया गया है। हम केवल इतना ही बताया गया है कि 'दृश्य' तथा द्रष्टा की दो पूर्ण तथा भिन्न तथा पृथक् शक्तियों के स्वभाव के भेद जब विवेकाभाव तथा भ्रांति होती है, तभी अनुभव घटित होता है। इस धोषणा के प्रतिरिक्त, जो कि हमारी वर्तमान समस्या के आधार का विधान करती है, कुछ भी अधिक नहीं कहा गया है कि पुरुष के अस्तित्व और सत्ता को स्थितियों या अवस्थाओं का है एक उसका सत् स्वरूप की जिसमें कि यह भ्रान्ति के पूर्व तथा विवेक के पश्चात् अस्तित्व में होता है, तथा दूसरी उसकी वृत्तियों सहित 'सादृश्य' की मिथ्या स्थिति जिसे कि यह भ्रान्ति के अन्तर्गत भ्रम से अपने ऊपर आरोपित कर लेता है।^२

यह विवेकाभाव ठीक रूप से किस प्रकार से घटित होता है या भ्रान्ति के अस्तित्व में ज्ञान की प्रक्रिया कसी है और कसे सम्भव होनी है, इसे माय अव्याख्यित ही छोड़ दिया गया है। यदि पुरुष वस्तुतः द्रष्टा नहीं है, बल्कि 'दृक् शक्ति' मात्र है और प्रकृति भी मोक्षारूप से परास्त्विक 'दृश्य' नहीं है बल्कि देखे जाने की क्षमता मात्र है तब द्रष्टा तथा दृश्य होने की सम्भावना नामा मात्र की, द्रष्टा तथा दृश्य होने की वास्तविकता का म परिणति के कारणों को भाँगे छोड़ा जाना भी आवश्यक है।

इस महत् रूपान्तर का सर्वप्रथम कारण या 'हेतु' निश्चय ही पुरुष के प्रयोजन या 'पुरुषार्थ'^१ की परिवर्तना में समाविष्ट करके समझाया गया है। पुरुषार्थ को किसी भी रूप में क्रियाकारी होना चाहिए किन्तु 'पुरुषार्थ' की परिवर्तना एक तात्कालिक या अपरोक्ष कारण के स्थान पर एक परम सिद्धान्त के स्वभाव की ही नहीं अधिक है। यह भावे भी पूछा जा सकता है कि 'पुरुष' तथा 'प्रकृति' के मौलिक स्वरूपा में 'पुरुषार्थ' परिवर्तन किस प्रकार लाता है ? इस शका का समाधान भी इस तरह किया गया है कि यह परिवर्तन 'पुरुष' तथा 'प्रकृति' द्वारा एक दूसरे के गुणों की पारस्परिक भ्रांति द्वारा होता है। सूत्रों में व्याख्या की प्रथम अवस्था यहाँ समाप्त होती है, किन्तु 'अविद्या'^२ या विवेकाभाव की यह बहुधा पुनरुक्त परिवर्तना भागे भी निरन्तर विकसित परिवर्द्धित, परिभाजित और परिष्कृत होती जाती है।

'सत्त्व' तथा 'पुरुष' के विपरीत स्वभावा के मध्य भ्रान्ति की व्याख्या को 'भाष्य' में, सूत्रों के निर्देशों में से, 'साम्निध्य के द्वारा ससंग' (साम्निधिमिश्रेण) के आधार पर विकसित किया गया है, जोकि अनुभव की व्याख्या के प्रयास की द्वितीय व्यवस्था है। इस अवस्था में यह प्रतिपादित किया गया है कि पुरुष तथा प्रकृति का साम्निध्यमात्र, जोकि बीज रूप सम्भावनाओं के वास्तविकताओं में परिवर्तन का अत्यन्त तात्कालिक कारण है पुरुष को स्वामी तथा प्रकृति को 'स्व' के गुण प्रदान करता है, जिससे कि इस भ्रांत विश्वास के द्वारा पुरुष अपने ऊपर ठीक उसी प्रकार उन रूप भेदों का आरोपित कर लेता है जो निवस्तुतः प्रकृति से सम्बन्धित होते हैं, जिस प्रकार कि कोई साम या हानि का स्वयं अपनी ही मान लेता है जो कि वस्तुतः उसकी मितियत के साथ घटित होती है। यदि चन्न की गायें मर जाती हैं, तो वह स्वयं अपने ऊपर दरिद्रता के लक्षणों को ग्रहण कर लेता है। उसी प्रकार राजा जय या पराजय को अपने ऊपर आरोपित कर लेता है^३, जोकि वास्तविक रूप से उसकी सेना से सम्बन्धित है।

इन दृष्टान्तों का अन्तर्गमित अर्थ स्पष्ट यह है कि चैन, उसकी गायों की मृत्यु के कारण, अपने 'स्वरूप' में दरिद्र नहीं होता है और न ही राजा स्वयं अपने में विजेता या पराजित होता है। यद्यपि यह स्वीकार नहीं किया जा

१ योगसूत्र २२४।

२ यागभाष्य २१६।

३ यागभाष्य २१८।

सयत्ता कि चक्र की व्यावहारिक आत्मा उसकी गायों की मृत्यु से निश्चय ही दरिद्र हो जाती है तथा राजा अपनी सेना की जय और पराजय से जय और पराजय पाता है तथापि इस अस्वीकृति से उपयुक्त दृष्टांश में निहित अभिप्राय का काह विरोध नहीं होता है। वह अथ व्यावहारिक आत्मा से सम्बन्धित नहीं है। इन दृष्टान्तों का वास्तविक अर्थ यह है कि चक्र तथा राजा की, उनकी व्यावहारिक आत्मा के प्रतिरिक्त, एक और सत्यतर आत्मा भी है जो कि उनका 'स्वामित्व' के क्षेत्र में घटनवाली इन घटनाओं से बतई प्रभावित नहीं होती। 'स्वामित्व' के व्यावहारिक क्षेत्र में जो कुछ घटित होता है, 'स्वामी' पर उग्र प्रभाव की मात्रा स्वामी तथा स्वामित्व के स्वभावात् के मध्य भ्रान्ति तथा उस आधार पर निम्न क्रमागत साक्षात्मीकरण की मात्रा पर निम्न होती है। यह निश्चय के साथ कहा गया है कि एक अनियाय साक्षिण्य के द्वारा प्रस्तुत इस दोषनीय भ्रान्ति के विनाश की क्रमिक प्रक्रिया द्वारा, 'पुरुष' के सत्त्वस्वभाव की पुनः उपलब्ध किया जा सकता है जोकि तब, एक 'स्वामी' तथा 'प्रत्यमानुपस्य' का नहीं, बल्कि मात्र 'एक' केवली तथा ह्यमान का होता है। इस स्थल पर, पुरुष की पुनः बल्य प्राप्ति की विपरीत प्रक्रिया किस प्रकार घटित होती है इससे हम बतई सम्बन्धित नहीं हैं। हमारा सम्बन्ध यहाँ उस पूर्वतर प्रक्रिया से ही है जिसके द्वारा कि मौलिक बल्य दसन तथा भागन के वास्तविक अनुभव में विनष्ट या पतित होता है। यह कस सम्भव होता है, यही हमारी जिज्ञासा है क्योंकि प्रसाध्यभोग की मौलिक तत्त्वमीमांसक स्थिति पुरुष और प्रकृति के पूरे प्रयत्न की है न कि एक घनादि या निरय अनुभव (भोग) की।

माध्य भी, पुरुष के दो स्वभावों या भाव्यवक्तव्यों की 'सूत्र' स्थिति का स्वीकार करते हैं एवं स्वरूप की स्थिति जिसमें कि वह अनुभव की शक्तिरतामा से पुनः स्मरण मुक्त और अतीत होता है तथा दूसरी 'स्वामित्व' की भावि वक्ता या भ्रान्ति पर आधारित स्थिति, जोकि अनियायत व्यावहारिक परिमत्तों तथा अस्मितामा के अधीन है। माध्य पुरुष तथा प्रकृति के 'साक्षिण्य' की भ्रान्ति का चुम्बक तथा सौहृद्यों के दृष्टान्त के आधार पर, 'साक्षिण्य' की परिवर्तना से समझने का प्रयास करता है, जिसमें कि साक्षिण्य मात्र के तथ्य से प्रभाव एवं से दूतरे तत्त्व में अनियायत प्रभावित होता है। किन्तु जगत् कि बाद में प्रदर्शित किया जाएगा, निरय तथा निरपेक्ष 'साक्षिण्यमात्र' की दृग्प्रकार की परिवर्तना में, ससय की निरय बना देनवासी अनय सुस्पष्ट दृष्टि माध्यों सन्निहित है।

प्रश्न यह है कि पुरुष के दो स्वभाव हैं या एक ही ? यदि उसके दो स्वभाव हैं अर्थात् एक केवल तथा अनुभवनिरपेक्ष स्वरूप का तथा दूसरा 'स्वामित्व' तथा व्यावहारिक अनुभवकर्ता का तब वह पूर्णरूप से पृथक् या 'बेवली' न बनी होता है और न ही सत्ता है और यदि उसका केवल एक ही स्वरूप है, तब वह स्वामित्व के दूसरे स्वभाव की प्राप्ति किस भाँति करता है या कर सकता है ?

'भाष्य' इस प्रश्न से सम्बन्धित स्थिति व यहाँ छोड़ देता है। यह स्पष्ट ही है कि भाष्य द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त का अभी और भी विवक्षित किया जाना आवश्यक है जिससे कि प्रस्ताविन सांनिध्य के द्वारा पुरुष तथा प्रकृति के स्वरूपों की एक दूसरे पर मिथ्यारोपण की भ्रान्ति या अनुभव के घटने की प्रक्रिया का ठाँक रूप से समझाया जा सके। सांनिध्यमान से इस प्रकार की भ्रान्ति क्यों घटित होती है ? क्या, यदि दो पदार्थ एक दूसरे के निरवस्थित हैं तो उन्हें अनिवार्यतः यह सचना ही चाहिए कि वे एक दूसरे के स्वभाव को लिए हुए हैं ? निरवस्थिता मात्र के कारण यह आवश्यक क्यों है कि एक दूसरे के स्वभाव का अपने पर मिथ्या रूप से आरोपित कर लें।

इस प्रकार हम वाचस्पति मिश्र पर आते हैं जा कि अनुभव की व्याख्या के प्रयास की तृतीय अवस्था के प्रतिनिधि हैं। वाचस्पति सांनिध्यमान की धारणा का सत्त्व में निहित 'पुरुष के प्रतिबिम्ब का पकड़ने की एक क्षमता' विशेष की तरह निरूपित करते हैं जोकि अनुभव का आधार है। हमें अब तक उस प्रक्रिया का कोई विस्तृत निर्देश नहीं दिया गया था जिसके द्वारा कि पुरुष तथा प्रकृति के स्वभावों के सम्बन्ध में प्रमाण अनिवार्य भ्रान्ति घटित होती है। किन्तु वाचस्पति व साथ विस्तृत निरूपण प्रारम्भ होता है। यह साबित है कि सांनिध्य से प्रेरित या सामयिक निरवस्थिता का नहीं समझा जाना चाहिए। उनके अनुसार सांनिध्य की धारणा में केवल एक सम्भाव्य 'योग्यता' का अर्थ ही प्रयोजित है जिससे कि एक तरह दूसरे तत्त्व में अपना प्रभाव को प्रभावित करने तथा उसे पकड़ने में समर्थ हो पाता है। यह स्पष्ट ही है कि प्रत्येक वस्तु प्रत्येक अन्य वस्तु से केवल निरवस्थित होने के ही कारण उन विशेष योग्यता के अभाव में जिससे कि वह प्रभावित होती है और प्रभावित कर सकती है प्रभावित नहीं हो सकती है। जबकि बुद्धि की दृष्टि का आवर्तित करता है और निरवस्थित अपने का आवर्तित होना वह है तब दूसरा कोई प्रमाण न तो बुद्धि में आवर्तित हो होगा और न बुद्धि ही उस आवर्तित करता है उन दोनों के मध्य भी पारस्परिक 'योग्यता' का ऐसा ही अर्थ है जिसके कारण ही कि पुरुष के 'देवन', अनुभवनिरपेक्ष तथा ~ तथा

के अनुभवनिरपेक्ष 'दृश्य' और प्रचित होने पर भी, जड़ या अचेतन सत्त्व अनुभवातीत पुरुष का प्रतिबिम्ब ग्रहण करने में समर्थ है जाकि उसे हासने में समर्थ है। सत्त्व की ठीक उसी प्रकार पुरुष के साथ उसक ससग के द्वारा सचेतन किया जा सकता है, जिस भाँति कि चमकहीन जल, जिसमें कि चन्द्रमा के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करने की क्षमता या योग्यता निहित है (जो कि घग्ग पदार्थों में नहीं है) चन्द्रमा के उसमें प्रतिबिम्बित होने के कारण चमकता हुआ प्रतीत होता है।

वाचस्पति सोचते हैं कि ठीक जिस प्रकार सुदूरस्थ, पृथक् और अनावृक्त चन्द्रमा अपनी दीप्ति मात्र से नदी के जल को भी दीप्ति की अवस्था में ला देता है और स्वयं इस घटना से अप्रभावित रहते हुए नदी कि प्रस्थिरताओं का निरीक्षण (अनुपश्यति) करता है उसी प्रकार बुद्धि के सत्त्व में पुरुष का प्रतिबिम्ब भी घटित होता है जिसके कारण कि बुद्धि अपने ऊपर, अपराध बुद्धि वान् तथा चेतन कर्ता या ज्ञाता का स्वभाव आरोपित कर लेती है। अनुभवातीत पुरुष किसी भाँति इस समग्र घटना में परोक्ष निरीक्षक या प्रष्टा मात्र ही बना रहता है।

अनुभव की इस व्याख्या को विज्ञानमिथु की इसके बाद आनेवासी व्याख्या से भेद करने के हेतु इन्होंने प्रतिफलन का सिद्धान्त कहा जा सकता है, जिसे कि इन्होंने या पारस्परिक प्रतिफलन का सिद्धान्त कहा जाएगा। इस परिचल्यना के एक विशेष लक्षण को ध्यान में रखना आवश्यक है जब कि इसके अनुसार अचेतन बुद्धि सचेतन तथा अनुभवकर्ता बनाई जाती है, तब पुरुष एक अनुभवातीत 'दृग्भाति' मात्र ही बना रहता है। यह स्वरूपतः अचेतन तथा अवे चेतना यनी हुई बुद्धि ही है न कि 'पुरुष' जो कि इस परिवर्त्यनानुसार वस्तुतः ज्ञाता, भोक्ता तथा कर्ता है।

वाचस्पति की इन्होंने प्रतिफलन की इस गणना के आधार पर हम अचेतन बुद्धि की वास्तविक ज्ञाता तथा कर्ता बनाने में सफल हुए प्रतीत होते हैं, किन्तु यह पूरना आवश्यक है कि इस परिचल्यना के अन्तर्गत पुरुष की स्थिति क्या है? क्या वह अभी भी अपने अनुभवातीत स्वभाव में है या वह भी बुद्धि की तरह ही किसी प्रकार से प्रभावित हुआ है। वाचस्पति का उत्तर है कि पुरुष अभी भी क्षमता या 'दृग्भाति' ही है तथा उसकी स्थिति अनुभवानीन या अनुभव निरपेक्ष और अनुभवहीन है। बुद्धि के लिए तो अनुभव को अनुभव बना लिया गया है किन्तु पुरुष के लिए नहीं जो कि अभी भी 'स्वामी' नहीं

है। पुरुष के लिए अनुभव को सम्भव बनाने के हेतु यह अभी भी आवश्यक है कि बुद्धि को अनुभवों को पुरुष के लिए अपने ही अनुभव की तरह मानने की भूल तथा भ्रान्ति घटित हो, जिसके लिए कि परिकल्पना में पूव विधान नहीं किया गया है।

इस स्थल पर यह उपयोगी होगा कि हम अपने पूव दृष्टान्त पर लौटकर कल्पना करें कि चन्द्रमा जब स्वच्छ जल पर अपना प्रतिबिम्ब डालना है, तब प्रतिबिम्बित जल अपने आपको सक्रिय सचेतन ज्ञाता तथा जल के साथ जो कुछ घटित होता है उसका कर्त्ता सोचना प्रारम्भ कर देता है। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि अचेतन यद्यपि सक्रिय जल, जो कि प्रतिबिम्ब के पूव चेतना से हीन था, अब प्रतिबिम्ब के पश्चात् चेतना से युक्त हो गया है। किन्तु इससे चन्द्रमा किसी भी रूप में अनुभवकर्त्ता या कर्त्ता नहीं बनता। इसमें प्राप्ति केवल एक तरफा है। अचेतन बुद्धि, जो कि सदैव ही सन्निय, गतिमय तथा जड़ थी, अब 'चित्शक्ति' के साथ संयोग के कारण उस चेतन्य से सम्पन्न हो गई है जिसका कि इसके पूव उसमें नितान्ताभाव था। वह अब इस तरह है 'जैसे कि वह चेतन कर्त्ता है। इकट्ठरे प्रतिबिम्ब के इस संसर्ग से पुरुष को अभी तक कोई लाभ या हानि नहीं होती है। वह अभी भी देवने के वास्तविक अनुभव से रहित, केवल देवने की सम्भाव्य शक्ति की तरह ही अस्तित्व में है। इस कारण को कि, बुद्धि की अस्थिरताओं को पुरुष के द्वारा अपनी ही मानकर अपने ऊपर आरोपित करने की भूल क्यों करनी चाहिये, अभी अव्यवस्थित ही छोड़ दिया गया है जो कि संयोगवशात् अनुभव के घटित होने के लिए नितांत आवश्यक है। चन्द्रमा को, इस कारण मात्र से ही कि वह स्वच्छ जल पर प्रतिबिम्बित होता है, जल की अस्थिरताओं को अपने पर आरोपित करने तथा उससे दुःख पाने की कोई आवश्यकता नहीं है। यह प्रमाणित करना सांख्ययोग विचारकों की एक प्रिय परिकल्पना रही है कि सन्निय वस्तु को यदि वह अचेतन है तो कर्त्ता नहीं कहा जा सकता, तथा चेतन वस्तु को भी, यदि वह निष्क्रिय है तो कर्त्ता नहीं पुकारा जा सकता है। और इसलिये, अब जबकि प्रतिबिम्ब द्वारा सक्रिय किन्तु जड़ बुद्धि सचेतन हो गई है तब अन्निय चेतना का भी उसके पारस्परिक प्रभाव की प्रवृत्ति को पूरा करने के हेतु, सन्निय बनाया जाना आवश्यक है। पुरुष तथा बुद्धि के मध्य योग्यता के बंधन के कारण, बुद्धि पर पुरुष के इकट्ठरे प्रतिफलन का वाचस्पति का सिद्धांत, यद्यपि व्यास की सान्निध्यात् की परिकल्पना पर एवं मुनिशिरण तथा सुहृष्ट विचार है तथापि यह अनुभव को उसकी पूर्णता में उचित रूप से संभव नहीं बनाता जो 'नाम्य' के प्राथमिक अर्थानुसार

बुद्धि से संचित गुणों को पुरुष द्वारा स्वयं धारण करने के लिए जाने में निहित होता है। यह कहा जा सकता है कि जबकि साक्षात्पति १ प्रचक्षत बुद्धि को तो सचेतन बना दिया है वहीं उन्होंने अपनी तब पुरुष की अनुभव निरपेक्ष शक्ति या अनुभवाश्रित्यकरण या बोद्धातीत्यकरण नहीं किया है, जब कि ये दोनों ही प्रक्रियाओं अनुभव के लिए अनिवार्य हैं।

इस तरह हम सांख्ययोग में अनुभव के सिद्धांत के विकास की श्रुति तथा अन्तिम अवस्था अर्थात् विज्ञानभिक्षु के मोहरे या परस्परविषय प्रतिपक्षन के सिद्धांत पर आते हैं।

विज्ञानभिक्षु का मानना है कि अनुभव का घटित होना संभव हो इसके इस हेतु बुद्धि के 'सत्त्व' पर अनुभवानीत पुरुष के प्रतिबिम्ब का घटित होना ही केवल पथ है। यदि प्रतिबिम्बित बुद्धि का पुरुष पर प्रतिबिम्बित होना भी आवश्यक है। जबकि कि सचेतन की बुद्धि अपनी चारी में पुरुष पर प्रतिबिम्बित नहीं होती तबतब पुरुष का बुद्धि की अस्थिरताओं तथा लक्षणों को स्वयं धारण करने की शक्ति बरतने का कार्य असंभव नहीं है। इस तरह विज्ञानभिक्षु के अनुसार पुरुष तथा प्रकृति के मध्य योग्यता के मौलिक बंधन के कारण एक का दूसरे पर परस्परविषय प्रतिक्रिया होता है जिसके आधार पर ही कि अनुभव की समुचित व्याख्या की जा सकती है। जब पुरुष बुद्धि पर अपना प्रतिबिम्ब डालता है तथा उसे सचेतन बनाता है, तब प्रतिबिम्बित बुद्धि भी अनुभवानीत पुरुष पर अपना प्रतिबिम्ब डालती है तथा उसे अनुभवाश्रित बनाती है। यह पारस्परिक प्रतिक्रिया की विधा प्रकृति पर चेतना तथा चेतना पर प्रकृति के गुणों के निरन्तरपण या स्थानांतरण की ओर ले जाती है और इस प्रकार अनुभव अनुगमित होता है। अनुभवाश्रित पुरुष पर बुद्धि के इस प्रतिबिम्ब के कारण, पुरुष बुद्धि की अस्थिरताओं को अतिशय तीव्र और तीव्र प्रकार धारण समझ लेने की शक्ति बरतता है जिस प्रकार कि यदि प्रतिबिम्बित जल भी पुनः चक्षुष्य में प्रतिबिम्बित हो तो अश्रुमा जल की गतिमयता का स्वयं अपनी गतिमयता मान सकता है।

इस प्रकार हम स्पष्ट रूप से देखा सकते हैं कि पञ्चविन्शतियों में निहित 'द्रष्टा' तथा 'दृश्य' के स्वभावों की शक्ति की ओर से जाने वाला 'प्रकृति' तथा पुरुष की अनुभवानीत शक्तियों का महर्षि, जसस व्यास द्वारा धारण माध्य में 'साप्रतिपक्ष' की परिभाषा से साक्षात्पति विषय द्वारा अपनी 'व्यतिरेकी' में बुद्धि पर पुरुष के इच्छारे प्रतिपक्षन के सिद्धांत में और अन्तिम

विज्ञानभिक्षु द्वारा अपनी 'वर्तिका एक पर दूसरे के परस्पर प्रतिफलन के सिद्धांत द्वारा जिस प्रकार समझाया तथा निरूपित किया गया है। इस परिकल्पना के विकास की हमारी गणना में यह देखा गया होगा कि अधिक से और अधिक सगतिपूर्णता की ओर विकसित होते इस सिद्धांत की वृद्धि की विभिन्न अवस्थाओं में पूर्वतर तथा प्राचीनतर धारणाओं का कभी धस्वीकृत नहीं किया गया है। ब्यास वाचस्पति तथा विज्ञानभिक्षु में सिद्धांत का क्रम-विकास पूर्वतर परिकल्पना के और अधिक स्पष्टीकरण की आवश्यकता से प्रेरित होकर ही हो जाता है और इस कारण ही पूर्वतर धारणा को सब स्थितियों में नवीन धारणा के लिए आधार की तरह ग्रहण किया जाता रहा है।

किन्तु सांख्ययोग तरवमीमांसा के विद्यार्थी के लिए उस प्रभाव का निरीक्षण तथा अध्ययन ही अत्यन्त महत्ता का विषय है जोकि उत्तरोत्तर सिद्धांतों द्वारा, जैसे ही वे अधिकाधिक सगत होते चलते हैं, सांख्ययोग की पूर्वतर कठोर तथा अनुभववादी दृष्टवाद की मौलिक स्थिति पर झाला जाना अनिवार्य होता जाता है। हम पाते हैं कि बाद की परिकल्पनाओं में पुरुष तथा प्रकृति के मध्य मौलिक अनुभवनिरपेक्षवाद में क्रमशः 'यूनता' आती जाती है, तथा उन तथ्यों से समझौता कर लिया जाता है जो कि सांख्ययोग की कठोर दृष्टि वाले स्थिति पर चोट पहुँचाते हैं। 'सूत्र' तथा 'भाष्य' की पूर्वतर प्रस्तावनाओं में जिनका स्वरूप कि अभी तात्त्विक दृष्टि से बहुत निश्चित और रेखा-बद्ध नहीं है पुरुष के अनुभववादी स्वभाव का 'चित् शक्ति' की तरह और न कि 'दृष्टा' की तरह अस्पष्टित तथा जिना आपत्ति में डाले हुए ही अनुभव की व्याख्या करने का प्रयास किया गया है। वाचस्पति का बुद्धि पर पुरुष के झुंझरे प्रतिबिम्ब का सिद्धांत भी अनुभवनिरपेक्ष पुरुष के 'केवल स्वरूप' तथा उसने अनुभव प्रदेश से पूर्णतया बाहर होने की सांख्ययोग दृष्टान्त की परम्परा में भावना में अनुरूप ही है क्योंकि पुरुष अपने प्रतिफलन के द्वारा बुद्धि को सचेत बनाने में धन्य और अवस्था ही बना रहता है। वह अभी भी वास्तविक जाता या अनुभव वर्त्ता नहीं है। वाचस्पति ने अपने झुंझरे प्रतिफलन के सिद्धांत के द्वारा, पुरुष के अपरिणामी, अपरिवर्तनीय अनुभवहीन तथा केवली स्वरूप को रोप रखते हुए भी, जिसे कि सदय ही सांख्ययोग का साम्यीय दृष्टिकोण घोषित किया गया है, अनुभव को समझ बनाने के बठिन काम को करने का अन्तिम प्रयास किया है। किन्तु, हमें अभी तब पुरुष, बुद्धि की बुद्धि या अपनी मानने की श्रुत करता हुआ नहीं मिलता, जहाँ,

यदि अनुभव और ज्ञान को पुरुष के पक्ष में उचित रूप से समझाया जाना है, तो उसके द्वारा होना अत्यन्त आवश्यक है।

विज्ञानमिश्र में अवश्य ही हम पुरुष के अनुभवनिरपेक्ष ब्रह्म की मौलिक स्थिति के वास्तविक परिस्थान पर आते हैं, क्योंकि उनकी परिवर्तनानुसार पुरुष न सिर्फ सत्त्व पर अपना प्रतिबिम्ब ही फेकता है, बल्कि अपनी धारी में प्रतिफलित सत्त्व के प्रतिबिम्ब को अपने पर स्वीकार भी करता है। इस प्रकार विज्ञानमिश्र का पुरुष एक व्यावहारिक आत्मा से किसी भीति भिन्न या श्रेष्ठतर नहीं है। उसका स्वरूप 'द्रष्टा और 'भोक्ता' के स्वरूप से भिन्न नहीं है क्योंकि विज्ञानमिश्र के अनुसार, प्रकृति तथा पुरुष का संबंध नित्य और शाश्वत है। इस स्थल पर यह प्रश्न सहज ही पूछा जा सकता है कि तब पुरुष के नित्य वैवर्ती स्वरूप का क्या होता है ?

विज्ञानमिश्र का सिद्धांत, असंदिग्ध रूप से, अनुभवातीत पुरुष व अनुभवाभितोकरण की अधिकतम संगतिपूर्ण व्याख्या है किन्तु इस संगति को पुरुष के अनुभव निरपेक्ष स्वरूप के बलिदान के मूल्य पर ही प्राप्त किया जा सका है। यह प्रतीत होता है कि जबकि सूत्रों का मौलिक, अनुभवनिरपेक्ष तथा अव्यवस्थित द्वैतवाद अनुभव की संगतिपूर्ण व्याख्या करने में असफल हो जाता है, तब उत्तरोत्तर संगतिपूर्ण परिवर्तनार्थ तथा व्याख्याओं साध्ययोग के द्वैतवाद को छोड़ रखने में असफल हो जाती है अर्थात् विज्ञानमिश्र की स्थिति के परिणामों से सुस्पष्ट है। अनुभव की तार्किक गणना में संगति तथा अनुभवनिरपेक्ष और व्यावहारिक जगत् का पूरा द्वैतवाद भाष में अविच्छेद नहीं है। उनकी असंगति सुस्पष्ट ही है। ऐसा हो सकना सम्य है कि अनुभव के अनुभवातीत तथा व्यावहारिक दोनों ही तर्कों का अस्तित्व साम्य पुरुष में ही है, जिसके कारण कि वह स्वतन्त्र तथा बद्ध, अनुभवकर्ता तथा कैवली, दोनों एक ही क्षण और एक ही समय में हो सकता है। सांख्ययोग के कठोर एवं असमझीतावादी द्वैतवाद से एक प्रकार के द्वैतवाद पर विचार के प्रश्न को इस परिवर्तन से अनुभवनिरपेक्ष सिद्धांत व अनुभव के स्तर पर 'मौलिक धर्तन' की समस्या के तार्किक हल की प्राप्ति पर किसी प्रकार के प्रभाव की अपेक्षा नहीं की जा सकती है, क्योंकि यद्यपि वेदान्त के लिए भी बौद्धिक तथा तार्किक स्तर पर वह समस्या उत्पन्न ही अव्यवस्थित रह जाती है जिसकी कि वह साध्ययोग के द्वैतवाद के लिए।

अविद्या की तार्किक रूप से अव्यवस्थित धारणा का, भारतीय धर्मों कादी दोनों के द्वारा एक समान उभय उपयोग यहाँ उचित रूप से यह गुणाव

देता है कि जगत और जीवन के चरम प्रारम्भ से सबधित प्रश्न तर्क तथा बुद्धि की सीमाओं के परे हैं। चरम प्रारम्भ या चरम अन्त का क्षेत्र बुद्धि का क्षेत्र नहीं है, और मनुष्य की बोद्धिक जिज्ञासा का इन दो भित्तियों के मध्यवर्ती प्रदेश में कार्य करके ही सतुष्ट हो जाना उचित है।

द्वैतवादी सिद्धांतों की आलोचना

हम चेतना तथा अचेतनता के सबध की व्याख्या के द्वैतवादी तथा भ्रष्टवादी दोनों प्रयासों का निरीक्षण और अध्ययन कर चुके हैं। किन्तु अभी भ्रष्टवादी तथा द्वैतवादी दोनों निरूपणों की सापेक्ष गुणात्मकता या श्रेष्ठता का आकलन शेष रह गया है। हम सबप्रथम पुरुष के प्रयोजन या पुरुषार्थ के प्रकृति द्वारा पूरे किये जाने की साध्ययोग परिकल्पना पर विचार करना चाहते हैं। डा० जाह्न्सटन का कथन है कि यह सिद्धांत समस्त पूर्व-साध्य के लिए ज्ञात नहीं है।^१ इतना तो स्पष्ट ही है कि ईश्वरकृष्ण के लिए इस सिद्धांत को ग्रहण करने का चाहे कोई भी कारण क्यों न रहा हो वह इस प्रश्न का सतोषजनक उत्तर नहीं दे पाते कि चेतन सिद्धांत क्यों और किस प्रकार इस भाँति के शारीरिक यन्त्र में विकसित हो सका है कि वह पुरुष के प्रयोजन या पुरुषार्थ हेतु योग्य सिद्ध हो सकता है।

यदि हम मनुष्य या जल या घल के निम्न प्राणियों की शरीर रचना तथा नाड़ी मंडल को देखें, तो हमें भ्रष्टाधिक या अचेतन सिद्धांत की पूर्ण बोद्धिकता तथा सगुणित्वता को देखकर आश्चर्यचकित रह जाना पड़ता है। किन्तु धावर का कथन है कि इस प्रकार की घटना जगत में कहीं भी नहीं देखी जाती है कि किसी बोद्धिक प्राणी द्वारा निर्देशित हुए बिना ही कोई अचेतन या भ्रष्टाधिक वस्तु इस प्रकार के प्रभाव स्वेच्छया पदा कर सकती हो जो कि किसी चेतन प्राणी के प्रयोजनाय काम में आ सकते हैं^२ क्योंकि अचेतन में नहीं, बल्कि केवल चेतन में ही प्रयोजन शक्ति निहित हो सकती है और इसलिए जब कभी भी अचेतन में क्रियात्मकता पाई जाती है, वह चेतन के निर्देश के कारण ही होती है और हो सकती है। उपनिषद् वाक्य भी है कि 'जो कुछ भी गतिमय है या क्रियाशील है वह वस्तु चेतन के प्रभाव के कारण और प्रभाव के अंतर्गत ही है।

इसे सिद्ध करना बठिन नहीं है कि अचेतन से किसी प्रकार की क्रिया सम्बन्ध नहीं हो सकती है। गाय तथा दूध का सांध्य दृष्टांत उचित नहीं है

१ डा० जाह्न्सटन भर्सी सांध्य, पृष्ठ ११

२ शांकरभाष्य २ २ १।

क्योंकि गाय एक सचेतन प्राणी है तथा अपने दूध को अपने बच्चे के स्नेह के कारण प्रवाहित होने देती है । किन्तु यह पुरुष जबकि तटस्थ तथा 'व्यापीन' है तब कोई कारण नहीं है कि प्रधान तथा उसने हेतु क्रिया के लिए विवश होता है^१ इस स्थिति में यह देख पाना असम्भव बैठन है कि यह क्यों घटने प्रापको रूपान्तरित करता है जबकि पुरुष का समझ कोई भी सम्भव नहीं है ।^२ चेतन के सिद्धांत की उपकरणात्मकता के अभाव में अचेतन सिद्धांत में किसी प्रकार की स्वेच्छाकृत क्रिया नहीं हो सकती है, तब वही एक मुनिविरत सुनिर्धारित तथा सुनिर्दिष्ट व्यवस्था सदब ही पाई जाती है । क्योंकि धारणा, 'अचेतन प्राप्त जब ब्रह्म द्वारा स्थापित जाता है तब वह उसी प्रकार अपना को दूध में परिवर्तित क्यों नहीं कर लेता है जसाकि गाय द्वारा लाये जाने पर करता है ?^३ अचेतन 'प्रधान' से संबंधित किसी भी सत्ति पर कोई प्रधानन आरोपित नहीं किया जा सकता है ।^४ और न कि दिया का साम्य सर्वत्र ही प्रयोजन है, जोकि अचेतन में अनुपस्थित होता है, इसलिए वह जगत के किसी भाँति की क्रिया को भी सम्बंधित नहीं बताया जा सकता ।

यह स्वीकार करते हुए कि 'प्रधान भी सम्प्रयोजन हो सकता है, यह प्रश्न आवश्यक हो जाता है कि वह प्रयोजन क्या हो सकता है ? यह पुरुष का भोग तो हो नहीं सकता जैसी कि सांख्य की मान्यता है, क्योंकि पुरुष अतारक्ष्य रूप से ही बाधामुक्त और इसलिए भोग में अक्षम है, और यदि वह भोग में दम होता तो फिर भोग के लिए कोई अक्षम नहीं हो सकता या क्योंकि उस स्थिति में 'भोग्य' से उसका सम्बन्ध अविविध होता । यदि यह मुक्ति या तर्क किया जाये कि पुरुष के सत्त्व के गन्धान् प्रवृत्ति प्रयत्न हो जाती है, जसा कि गार्हपत्यारिवा (५६ तथा ६८) में प्रतिपादित किया गया है^५ या वह भी अक्षमणीय ठहरता है क्योंकि अचेतन प्रधान को सत्त्व की उपलब्धि का योग नहीं हो सकता है ।

इस कारण निष्पत्ति यह है कि यदि बुद्धि की त्रिव्यापकता का भोग नहीं माना जाता तो साध्य और साधन के सम्बन्ध में अचेतन से चेतन को सम्बन्धित नहीं किया जा सकता । किन्तु मान्य सभी भी एक बड़े स्थिति का प्रमाण

१ गृह्यसूत्र ३ ८ ६ ।

२ सांख्यभाष्य २ २ ४ ।

३ सांख्यभाष्य २ २ ५ ।

४ सांख्यभाष्य २ २ ६ ।

५ गार्हपत्यारिवा ५६ तथा ६८ ।

कर सकता है कि पुरुष या चेतन सिद्धान्त यद्यपि सक्रिय नहीं हो सकता है, तथापि वह भोग में समर्थ हो सकता है। किन्तु यह नई स्थिति भी मुश्किल से ही रक्षणीय है, क्योंकि पुरुष यदि परिवर्तित होने के मय से सक्रिय कर्त्ता नहीं हो सकता है, तो वह भोक्ता ही कैसे हो सकता है, क्योंकि भोग में परिवर्तित होने की क्षमता भी उसी प्रकार अन्तर्भावित है जिस प्रकार कि गतिमयता या सृजन की त्रियात्मकता है। पुरुष को दृष्टा या भोक्ता बनाने के हेतु अपेक्षित परिवर्तन के स्वभाव में कोई अन्तर नहीं होता है^१, क्योंकि सृष्टा होने या भोक्ता होने, दोनों में ही क्रिया समानरूप से सम्प्रतिष्ठित होती है। यह नहीं कहा जा सकता है कि पुरुष शुद्ध चेतना भी है जिस प्रकार कि वह भोक्ता है, क्योंकि या तो उस पर आरोपित योग भयषाथ है या फिर पुरुष स्थिर चित्त नहीं रह जाता है। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि कथित भोग वस्तुतः सर्व में पुरुष के प्रतिबिम्ब से सम्बन्धित है, क्योंकि यदि इस प्रकार की क्षमता पुरुष को प्रभावित नहीं करती है, तब उसे भोक्ता बनाना अशक्य है^२, और यदि भोग का दुर्भाग्य पुरुष को प्रवाहित नहीं करता या अछूना छोड़ जाता है तो मुक्ति के हेतु किए गए सारे प्रयास व्यर्थ हो जाते हैं। इस तरह विगुह चेतना को इस प्रकार नहीं त्रिचारा जा सकता है कि उसे किसी लक्ष्य की उपलब्धि करनी है या उसमें भोग का बोध है, और न अचेतना को ही उसके उपयुक्त साधन की तरह उससे सम्बन्धित किया जा सकता है।

इसके बाद हम 'सांनिधिमात्र' की द्वैतार्थक परिकल्पना पर आते हैं। इस परिकल्पना की प्रथम प्रालोचना यह है कि इसमें प्रधान की प्रयोजन शक्ति की तरह पुरुषाद्य के सिद्धांत का परित्याग अवनिहित है। यह कहना कि 'प्रधान पुरुष के प्रयोजनाद्य त्रियाशील होता है तथा यह कहना कि वह मात्र सांनिध्य के कारण गतिमय होता है, दो अत्यन्त विभिन्न वस्तुएँ हैं। सांनिधि मात्र की परिकल्पना स्वयं अपने आप में भी असन्तोषजनक है क्योंकि सांनिध्य के स्थायित्व के कारण उससे उद्भूत त्रिया का स्थायित्व भी अनुगत होता है और इस प्रकार मुक्ति की कोई सम्भावना या अस्तित्व नहीं रह जाता है। इससे अतिरिक्त चुम्बक और लोहे तथा पुरुष और प्रधान की स्थितियाँ भी ठीक रूप से समानान्तर नहीं हैं। चुम्बक तथा लोहे का सांनिध्य स्थायी नहीं है तथा किन्हीं विशेष स्थितियों और उपयोग पर निरकर होता है जिनका प्रधान तथा पुरुष के सांनिध्य में नितान्त अभाव है।

१ प्रश्नोपनिषद् शांकरभाष्य ६३।

२ प्रश्नोपनिषद् शांकरभाष्य ६३।

प्रधान के अचेतन और आत्मा के उदासीन होने के कारण, तथा उन्हें जोड़नेवाले किसी तीसरे सिद्धान्त के अभाव के कारण, उन दोनों के मध्य किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं हो सकता है ।^१

इस तरह यह स्पष्ट है कि द्वैतवादी परिकल्पना के आधार पर चेतना तथा अचेतना के मध्य सम्बन्ध का कोई तार्किकरूप से सन्तोषजनक कारण प्रस्तुत नहीं किया जा सकता । उस समय तक जब तक कि हम एक ऐसे उच्चतर तथा व्यापक यथाय की सत्ता का स्वीकार नहीं करते हैं जोकि चेतना और अचेतना को अपने में लिए हुए है तथा चेतना अचेतना उसके पहलू विशेष से प्रतिरिक्त कुछ भी नहीं है, तब तक उनके मध्य आश्चर्यजनक रूप से स्थापित पूर्ण सहयोग का प्रश्न अव्याख्यत हो छूट जाता है । मनस तथा पदार्थ का सरल द्वैतवाद, जोकि हमारे मन के लिए पूर्णतया स्वाभाविक है एक तृतीय तरफ की कठिनाइयों की झालोचना के समक्ष नहीं ठहर सकता, जिसकी कि हमें दो पूर्ण रूपेण स्वतन्त्र वस्तुओं को जोड़ने के लिए अनिवार्यत जरूरत होती है । और यदि 'किसी तृतीय वस्तु' की परिकल्पना असन्तोषजनक है, तो हमारे पास, एक ही सावभौम भूमी के अन्तर्गत विषयी तथा विषय के विभेद के अनिरिक्त अर्थ कोई विकल्प शेष नहीं रह जाता है । इस कारण अद्वैतवादी अचेतना के स्वतन्त्र सिद्धान्त की परिकल्पना को निम्नकारणों के कारण पूर्णरूपेण अनावश्यक मानकर अस्वीकृत कर देता है

(१) कोई कारण प्रतीत नहीं होता है कि अचेतन तत्त्व को गतिमय होना ही क्यों चाहिए या फिर एक बार गति पाकर रुकना क्यों चाहिए । एक स्थिति में क्रिया अव्याख्यत रह जाती है तथा दूसरी में निरम हो जाती है ।

(२) अचेतन तथा सुनिर्धारित या सुनियोजित तथा सप्रयोजन गति में सम्मन नहीं है और चेतन तत्त्व ही केवल क्रिया का प्रारम्भ या समाप्त कर सकता है ।

अब हमे सारांश में अद्वैतवादी स्थिति का अध्ययन और परीक्षण करना चाहिए । यह स्वीकार करते हुए कि अचेतना का कोई अस्तित्व नहीं है यह प्रश्न अपने आप हमारे समक्ष आ उपस्थित हो जाता है कि तब एकारमक तथा विभेदरहित चेतना संसार के प्रपञ्च और विभेदों को किस प्रकार पथा कर सकती है ? अद्वैत द्वारा इसका उत्तर पाया भी परिकल्पना से दिया गया

है। 'यह वह बना जो कि ज्ञान है तथा वह भी जो कि ज्ञान से शून्य है।' किन्तु गति के तत्त्व की सगति सर्वव्यापी चेतना के सिद्धान्त से भी नहीं बठाई जा सकती है। यदि 'प्रधान' प्रथम प्रेरणा के अभाव में भौतिक तथा भावि गति को प्रारम्भ नहीं कर सकता है तो ठीक तादात्म्यक कारण के कारण ही यह भी उसे प्रारम्भ करने में उतना ही असमर्थ है क्योंकि वह पूर्ण सत्ता है। हम देख चुके हैं कि अचेतना के उद्भव या उत्पत्ति से सम्बन्धित प्रश्न का भद्वतवादी उत्तर आत्मा के दो रूपों अर्थात् एक निरपेक्ष रूप तथा दूसरा अविद्या द्वारा अभ्यारोपित विभेदों को ग्रहण किये हुए व्यावहारिक रूप के विभेद पर आधारित है। भद्वतवाद द्वारा आत्मा को उसके दूसरे रूप में, अर्थात् व्यावहारिक रूप में ही, सृष्टा माना गया है। किन्तु इसके विपरीत, बह्मवा यह कहा गया है कि अविद्या की धारणा को स्थान देना वस्तुतः पीछे के द्वार से द्वैतवाद को ही प्रविष्ट करना है। भद्वतवादी मायतानुसार ही कोई कारण प्रतीत नहीं होता है कि परम चेतना को किसी भी रूप में अवच्छिन्न या किसी के भी द्वारा पराजित क्यों होना चाहिए। साक्ष्य में 'प्रधान' या 'प्रकृति' की धारणा से जो कुछ उपलब्ध करने का प्रयास किया जाता है, उसे यहाँ 'अविद्या' या 'माया' के कंधे पर ढाल दिया गया है। शकर यह तर्क करते हैं कि वेदान्तवादी की उच्चतम आत्मा, जोकि अपने अन्तरस्थ स्वरूप में प्रक्रिया तथा, साथ ही साथ माया में निहित गति या क्रिया की शक्ति द्वारा भी लक्षित होती है, साक्ष्य से श्रेष्ठ है। ऐसी स्थिति में शकर की मुक्ति की योक्तिकता का एकमात्र कारण वस यही प्रतीत होता है कि एक' दो से श्रेष्ठ है, क्योंकि प्रक्रिया तथा क्रिया दोनों एक ही वस्तु में, उसे इन लक्षणों में से एक या दूसरे को छोड़ने को बाध्य किये बिना ही, किस भाँति उपस्थित हो सकती है। चेतना तथा अचेतना के मध्य एक जोड़नेवाली कड़ी की भाँति माया का सिद्धान्त, इस कारण, या तो पूर्णतावाद की एक सुविधामात्र है, या द्वैतवादी परिकल्पना की असन्तोषजनक स्थिति के प्रति केवल एक निर्देशमात्र। अनेकवाद के प्रारम्भ या द्वैत की एकता की आधारभूत समस्या बिना हल हुए ही रोप रह जाती है। किन्तु ये आक्षेप भद्वतवादी को अधिक चिन्तित नहीं बनाते हैं क्योंकि उसकी मायता है कि अचेतना का रहस्य केवल उसी समय स्पष्ट होता है, जबकि हम ब्रह्म या पूर्ण में पूर्णरूपेण एव हो जाते हैं और नर समय तक केवल उसकी ही परिकल्पना रोप रह जाती है जो कि तार्किक से पूनतम असन्तोषजनक है।

निष्कर्ष

पतना और अचेतना के सम्बन्ध के सम्बन्ध में हम अद्वैत वेदान्त तथा सांख्य योग दृष्टिकोणों की विस्तार से परीक्षा कर चुके हैं। हमने अद्वैत वेदान्त तथा सांख्य योग दृष्टिकोणों की इतने विस्तार से विषयरूप से परीक्षा इसलिए की है क्योंकि ये दोनों दशान सम्प्रदाय चेतना के स्वतन्त्र तथा नित्य अस्तित्व से विश्वास करते हैं और उसे अकारण तथा असृष्ट मानते हैं। यह ध्यान में रखना महत्वपूर्ण है कि ये दोनों सम्प्रदाय, जहाँ तक चेतना तथा अचेतना के सम्बन्ध का प्रश्न सम्बन्धित है अपनी सत्तामीमांसा में महत् विभेदों के बावजूद भी किस प्रकार से निम्न समान स्थितियों पर पहुँचते हैं।

अद्वैत वेदान्तानुसार, चेतना जो कि एकाकी ही अस्तित्व में है, सम्बन्ध की सत्ति (जिसमें कि दो वस्तुओं का अस्तित्व अनिवार्यरूप से अपेक्षित और अन्तर्भावित होता है) के परे और अतीत है, क्योंकि परम चेतना की स्थिति में सम्बन्ध का दूसरा पद अनुपस्थित होता है। वह, इस कारण, स्वयं में असंग और असम्बन्धी तथा सब सम्बन्धों के आधार की भाँति अस्तित्व में होती है। चेतना तथा अचेतना का भेद आतिजन्य है और अचेतना हमारी दृष्टि की सीमाबद्धता या हमारे ज्ञान और विवेक के अभाव के कारण, केवल प्रतीत मात्र होती। यथार्थ में, वह है नहीं— उसका कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है जिससे सायं कि चेतना को सम्बन्धित किया जा सकता है। 'अविद्या' ही हम अनुभव कराती है कि उसे अचेतना का अस्तित्व है। यह 'अविद्या' एक दिनाशयोप्य वस्तु है और उसी अनुपात में, जितना कि उसे विनष्ट कर दिया जाता है अचेतना का प्रदेश भी विनष्ट हो जाता है। सांख्ययोग की दृष्टवादी स्थिति की ओर से भी लगभग यही कहा जा सकता है क्योंकि इस दृष्टात्मक सत्त्वमीमांसा में भी, यद्यपि अचेतना तब भी चेतना की तरह ही नित्य और स्वतन्त्र रूप से अस्तित्व में है वस्तुतः चेतन पुरुष को पृथक् असम्बद्ध तथा अनासक्त केवली की भाँति ही प्रतिपादित किया गया है और उस समय तक जब तक की पुरुष अचेतन प्रकृति से वस्तुतः सम्बन्धित नहीं होता है, तब तक प्रकृति का अस्तित्व मात्र किसी भी रूप से पुरुष के सत् स्वस्व की प्रभावित नहीं करता है। सांख्य योगानुसार भी पुरुष तथा प्रकृति या सम्बन्ध पुरुष के शरपतम लाभ के पक्ष में नहीं है तथा उससे उसे मुक्त होना है क्योंकि 'केवलत्व' प्राप्ति को पुरुष का सत्य बताया जाता है। जड़ में प्रति आसक्ति, पुरुष के स्वयं अपने केवल और 'असंग' स्वरूप के प्रति अविशेष या अज्ञान का परिणाम है तथा अविशेष के विनष्ट किये जाने पर चेतनसिद्धान्त के अनासक्त केवलत्व का यथाय पुनः उसके पास वापिस लौट आता है।

हमारा निष्पत्ति, इस कारण, यह है कि प्रत्ययवादी अद्वैतवाद तथा द्वैतवादी दृष्टिकोण दोनों ही चेतना के 'स्वरूप' की 'केवल' और 'शुद्ध' होने की उसकी उभय धारणाओं में मिलते हैं तथा आगे भी उनका मिलन उनकी इस स्वीकृति में होता है कि चेतना की अचेतना के साथ आति तथा सम्बन्ध का कारण अविवेक के सिद्धांत में निहित है। उनका भेद केवल अविवेक के इस सिद्धान्त (माया या प्रकृति) के अचेतन सिद्धान्त में या उसके बाहर निहित होने की धारणा में ही सन्निहित है। अविद्या या अविवेक आत्मा या पुरुष के अन्तर्गत है या बहिर्गत इस सम्बन्ध में ही केवल उनकी धारणाओं में अन्तर पाया जा सकता है।

अद्वैत वेदान्त स्वीकार करता है कि अविवेक का सिद्धांत 'ब्रह्म' के बाहर अस्तित्व में हो सकता है। इसके ठीक विपरीत, सांख्य याग की भावना है कि वह पुरुष से सम्बन्धित नहीं हो सकता है। यदि हम इस भेद की उपेक्षा करते हैं तो वे दोनों चेतना की आधारभूत सत्ता में, जो कि अचेतना से नितान्त असम्बद्ध है सहमत हैं और दोनों ही इस दृष्टिबिन्दु का अनुमोदन करते हैं कि परम चेतना अनुभवरहित और अनुभव निरपेक्ष है। अनुभव की वस्तुतः कोई रक्षा ही नहीं है। आत्मा यद्यपि अनुभव के अन्तर्गत नहीं है तथापि अनुभव के अन्तर्गत प्रतीत होती है। अनुभव वास्तविक विचार की सद्योद्योग और अन्तिम धारणा जलूर है।

अनुभव का, अद्वैतवादी तथा द्वैतवादी दोनों ही के अनुसार, मुक्ति की परमावस्था में कोई अस्तित्व नहीं होता है। अद्वैतवादी के लिए, द्वैतवाद के कारण अनुभव का कोई अस्तित्व नहीं रह जाता, तथा द्वैतवादी के लिए एकात्म के कारण उसकी कोई सत्ता नहीं होती है। अनुभव को सम्भव बनाने के हेतु उन दोनों को उनकी विपरीत प्रामाणिक यथार्थताओं के लिए पूरा प्रबंध करना होता है क्योंकि अनुभव द्वैतरूपक है और दो विपरीत प्रामाणिक यथार्थ उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक हैं। किंतु इन दोनों प्रणालियों को उसे पाना भी पड़ता है, क्योंकि परम सत् प्रामाणिक तथा अनिर्वाच्य है द्विधर्म केवल व्यावहारिक अस्तित्व का ही लक्षण है। हिन्दु सर्वमीमांसा की विशेषता व्यावहारिक यथार्थ के द्विधर्म तथा तात्त्विक स्वभाव के विपरीत परम यथार्थ के इन प्रामाणिक, अनुभव निरपेक्ष तथा सर्वज्ञ स्वभाव की ओर निर्देश में ही निहित है। किन्तु अनुभव निरपेक्ष चेतना की समस्या की उत्पत्ति यह है कि यदि आत्मा का मौलिक सिद्धांत में वस्तुतः कोई सम्बन्ध नहीं है, तब यह कभी भी उससे सम्बन्ध नहीं हो सकती, और उस स्थिति में अनुभव अव्याप्य ही रूप रह जाता है। इसकी दूसरी ओर, यदि आत्मा

वस्तुतः सम्भव है, सब किसी भी अवस्था में इस सबध को पृथक् करना असंभव है। इस प्रकार हम अपने को मेढ़ा-पाय के सीवों में फँसा हुआ पाते हैं। या तो व्यावहारिक जगत् में अनुभव असंभव है, या फिर उनसे मुक्ति एक असंभावना है।

द्वैतवादी तत्त्वमीमांसक के समक्ष दो स्वतन्त्र और पृथक् सिद्धांतों के संयोग की कठिनाई है, जबकि अद्वैतवादी के लिए एकता को उसके द्विध्रुवीय द्रव्य में पृथक् तथा विभाजित करने की कठिनाई है जिसके बिना कि अनुभव किसी भी पक्ष में संभव नहीं हो सकता है। किसी भी स्थिति में, अर्थात् चेतन तथा अचेतन सिद्धांत की पूर्ण पृथक्ता में, या दोनों के पूर्ण साक्षात्कार में, हम एक ही कठिनाई पर आते हैं और अद्वैत दशन की 'अविद्या' की धारणा या साक्ष्य की 'प्रधान' की धारणा, इस कठिनाई के इस के लिए इस प्रस्ताव के अतिरिक्त कदाचित् ही कुछ कर पाती है कि कठिनाई तार्किक रूप से हल योग्य नहीं है तथा हमारे अस्तित्वों की सातता तथा सीमितता का एक भाव व्यक्त करती है। 'जीव' की तरह ही रहकर जोकि हम हैं, आत्मा से अविद्या के सबध के रहस्य को हल करने की भांशा हम नहीं कर सकते हैं। क्योंकि इस सबध को समझने के हेतु हम दोनों के अतीत होना आवश्यक है।^१ उस क्षण ही जिस क्षण कि सत् विद्या का उदय होता है, समग्र शंकायें शांत हो जाती हैं।

बौद्धिक स्तर पर समस्या को स्पष्ट रूप से हल योग्य नहीं समझा जा सकता है। तक हमें परम सत्ता की हमारी खोज में उसके अन्त तक कमी नहीं ले जा सकता है क्योंकि यह अनिवार्यतः विभेद और विपरीतताओं के सृजन के द्वारा ही क्रियाशील होता है। इस कारण पूर्व के बुद्धि-मतीतवादी प्रश्ना या अतर्कशील में अपना विश्वास प्रगट करते हैं जिसे कि 'दिव्य दृष्टि' या 'सम्पद दशन' भी कहा जाता है, जोकि बुद्धि का ही उच्चतर सगठन है और जिसमें ही कि ब्रह्म' या 'पूर्ण' अपनी समग्रता में पवित्र हृदयों के समक्ष प्रगट होता है।



अष्टम अध्याय

उपसंहार

एक सारांश

हिन्दू दार्शनिकों के अनुसार 'चेतना' के स्वरूप की अपनी गवेषणा का अन्त पर हम आ गये हैं। पाश्चात्य दशन में इसी प्रकारकी विचारधारामो के विभेद में हमारी निष्पत्तियाँ का झुकाव के कुछ विशेष सक्षरों को निर्दिष्ट करना ही केवल अर्थ दीप्त रह गया है। किन्तु इसके पूर्व कि हम इस काम में सलग्न हों, उन प्रमुख समस्याओं के प्रति सारांश में अपनी स्मृति को पुन ताजा करना अत्यन्त आवश्यक है, जिसके चारों ओर कि हिन्दू दशन में चेतना के स्वरूप के सवध में पैदा हुए महत्वपूर्ण भेद सदैव केन्द्रित हुए हैं।

चेतना के सम्बन्ध में प्रथम प्रमुख समस्या उसके अस्तित्व की स्वतन्त्रता की रही है। अद्वैत वेदांत तथा द्वैतवादी सांख्य, दोनों ने ही उपनिषदों से अपनी प्रेरणा ग्रहण करके चेतना के निरपेक्ष सिद्धांत के स्वतन्त्र, प्रकारण, तथा निरूप्य अस्तित्व को समान रूप से घोषित किया है। यह चेतना, दोनों ही दशन प्रणालियों में अन्तरस्थ स्वरूप से चेतन तथा शुद्ध विमान की भाँति अस्तित्व में प्रतिपादित की गई है। गौतम और कणाद के समान दार्शनिकों से लेकर बाद के जयन्त और धीरर तक के ग्याय बौद्धिक यथार्थवादियों ने 'लौकिक व्यवहार' में चेतन सिद्धांत को आविर्भाव और वास्तव इन्द्रियों की स्थितियों के अभाव या अनुपस्थिति में स्वतन्त्र रूप से क्रियाशील व देशकाल यह घोषित किया कि परिस्थितियों के संयोग मात्र से उत्पन्न होने के अर्थ में चेतना का अस्तित्व सापेक्ष और परतन है। इस प्रकार प्रत्ययवादी के लिए जो पूर्व से ही अस्तित्ववादी चेतना की लौकिक अभिव्यक्ति की एक स्थिति मात्र थी, उसे ही ग्याय बौद्धिक यथार्थवादी द्वारा उसकी (चेतना की) उत्पत्ति के मूल कारण की तरह ग्रहण कर लिया गया। प्रत्ययवादी के लिए यह सुस्पष्ट था कि कुछ समय उस समय भी स्वाधिकार से अस्तित्व में होते हैं जबकि योग्य परिस्थितियों के अभाव के कारण उनकी अभिव्यक्ति नहीं हो रही होती है। उदाहरणार्थ, जबियाँ उस समय की अस्तित्व में आती जाती हैं जबकि वे ध्वनि के प्रदेश विषय में या अवेण्डियों के संघर्ष में नहीं होती

है। प्रसर का प्रदेश विशेष या श्रवण उपकरण से ससग ध्वनि की सृष्टि और उत्पत्ति नहीं करता, किन्तु केवल उसे अभिव्यक्त मात्र करता है जोकि इन प्राहक स्थितियों के पूर्व भी अस्तित्व में थी।

इसी प्रकार चेतना भी, जो कि अपनी अभिव्यक्ति की उपाधियों के पूर्य ही ज्ञान की सम्भावना के एक स्वयं सिद्ध (प्रमाण) के रूप में विद्यमान रहती है, वह केवल ज्ञान ही हो सकती है, उपाधियों के द्वारा उत्पादित नहीं। इस सिद्धान्त पर प्रत्ययवादी आग्रह करते हैं कि, यदि चेतना स्वतन्त्र रूप से विद्यमान रही होगी तो, वह अवश्य बिना शरीर तथा इंद्रियों के सहारे के ही चेतना के स्वतन्त्र अस्तित्व के बारे में इस विमर्श में प्रगाढ़ निद्रावस्था में अचेतनता (यथाप या प्रतीयमान) की घटना एक मुख्य स्थान रखती है। क्योंकि उसी अवस्था में चेतनतत्त्व 'मूलतः शरीर-एवं इंद्रिय-रूप उपाधियों को छोड़कर विद्यमान रहता है ऐसा माना जाता है।

चेतना के स्वातन्त्र्य तथा उसके साथ जाता के सम्बन्ध निम्न में किसी वस्तु के गुण और स्वरूप के बीच में कल्पित भेद विशेष महत्त्व रखता है। यह प्रश्न पूछा जाना है चेतनतत्त्व और चेतना के, अर्थात् 'आत्मा' और उसके 'ज्ञान' के, 'सचित् और उसकी अनुभूति' के अथवा योगशास्त्रीय पारिभाषिक शब्दों से कहा जा सकता है 'पुरुष और 'हृदिशक्ति' के बीच में क्या सम्बन्ध है।

प्रभाकर और रामानुज के द्वारा समर्थित हो न्यायवशेषिक यथायथादी घोषणा करते हैं कि चेतना आत्मा का धर्ममात्र है उसका समवेत स्वरूप नहीं जबकि शाङ्करवेदान्त और सांख्ययोग 'आत्मा और 'चित्, तथा 'पुरुष' और 'हृद्' या उसकी क्रिया के बीच तादात्म्य सम्बन्ध के निरूपण के लिए विरोध आग्रहशील होते हैं। इस तादात्म्य के बिना चेतनतत्त्व वस्तुतः अचेतन ही बन जाता है। यदि चेतन्यता आत्मा का एक गुणमात्र ही होता तो केवल अचेतन या जड का ही स्वतन्त्र अस्तित्व रहता है, और चेतन्य का भाविर्भाव सधिराम एवं केवल संयोग से अर्थात् प्रागन्तुक के रूप से हाथा क्योंकि स्वरूप ही अविनाशी होता है गुण नहीं।

चेतनतत्त्व अर्थात् आत्मा से चेतना की अविच्छिन्नता के इस सिद्धान्त से ही हिन्दू प्रत्ययवादी वगैरे पाश्चात्य प्रत्ययवादियों से मुपुष्टि में अचेतना की समस्या के विचार में अधिक सफल सिद्ध हुए।

हिन्दू दार्शनिकों ने चेतना सम्बन्धी विचार में दूसरा महत्त्वपूर्ण सवाल है कि चेतना का प्रकाश शास्त्रीय स्वतन्त्र प्रकाशत्व। गानावस्था अपने साथ अपने

शेयत्व का भी ग्रहण करती है। चेतना स्वयं ऐसा प्रकाश स्वरूप है जो अपने को तथा शेष जगत् को प्रकाशित करती है। स्वप्रकाशकत्व की शक्ति चेतना को प्रकाशित करने के लिए और कोई एक चेतना की आवश्यकता होती तो ज्ञान का प्रारम्भ ही न हो पाता और जसा कहा जाता है—सारा ससार भ्रमज्ञान के भयेरे में डूबा रहता।

‘अनुव्यवसाय’ या ज्ञान के अनुक्रमी ज्ञान द्वारा ज्ञान का सिद्धांत तक अन्तिम ज्ञान के स्वशेयत्व को उपस्थित करता है। चेतना के स्वतः प्रकाशत्व की यह धारणा चेतना की अपरोक्षानुभूति या ‘अपरोक्षत्व’ तथा उसकी अद्वितीयता या ‘अयत्नत्व’ की एक महत्वपूर्ण धारणा के लिए अत्यन्त सहायक सिद्ध होती है। हिंदू दशन के इतिहास में भीमासाधन में ज्ञानों के स्वतः प्रकाशत्व की परिकल्पना को विशेषरूप से प्रतिपादित किया गया है। पाश्चात्य दशन के दृष्टिबिन्दु से हमारी विवेचना का यह भाग सुलभारमक रूप से नवीन है। पाश्चात्य दशन में, चेतना जहाँ तक संपूर्ण प्रत्यक्ष की परम भासता है हम प्रत्ययवादी द्वारा उसे अद्वितीयता से प्रदान करते हुए पाते हैं, किन्तु चेतना के प्रति यह दृष्टिकोण वहाँ हम प्राप्त नहीं होता कि वह एक साथ ही स्वप्रकाशी तथा विश्व में सबप्रकाशी की स्रोत है जिसका अभाव में कि संपूर्ण जगत या तो अचेतना के आवेष्टन में डूब जायगा या फिर प्रत्यक्षों की अनवस्था से मुक्त ही नहीं हो सकेगा।

यदि चेतना स्वप्रकाशी न होती तो उपरोक्त प्रत्यक्ष की कोई संभावना नहीं हो सकती थी और संपूर्ण ज्ञान मदक के लिए ही इस भय में परीत होने के लिए अभिज्ञात हो जाता कि उसे स्वप्न के लिए सदा ही भय उपकरणों पर निर्भर होना पड़ता जिससे कि निरपेक्ष या पूर्ण ज्ञान की संभावना या सदक के लिए निषेध हो जाता। चेतना की स्वतः प्रकाशी तथा समग्र प्रमाण के ज्ञात होने की धारणा पूर्वार्थ प्रत्ययवाद में चेतना के प्रत्यय से एक नग्न भाग जाती है।

चेतना के स्वरूप में, इसके बाद का महत्वपूर्ण और सम्भवतः सर्वाधिक महत्वपूर्ण बिन्दु है उसका अनुभवातीत तथा व्यावहारिक अस्तित्वों का द्वितीय रूप। उस समय भी जबकि यह स्वीकृत किया जाता है कि चेतना या स्वतन्त्र तथा आत्मिक अस्तित्व है यह प्रश्न दोष रह जाता है कि उसका स्वरूप क्या ठीक क्या है जसा कि हमारी अन्तर्बिचारमय चेतना में प्रगट होता है या कि यह ‘लौकिक दृष्टि’ में जसी प्रतीत होती है उसका किसी रूप में भिन्न और पृथक है। चेतना अन्तर्बिचार में, परिवर्तन की एक स्थिति के

बाद दूसरी के शीघ्र अनुगमन का एक गत्यात्मक सिद्धांत प्रतीत होती है, तथापि वह व्यक्तित्व और ग्रहप्रत्यय के स्वसमान सिद्धान्त से भाव्यजनकल्प से बद्ध तथा सीमित भी प्रतीत होती है, जो उसकी सबस्थितियों का अपना ही स्वत्व मानता है। चेतना के परिवर्तनशील तथा अपरिवर्तनशील पहलू एक रहस्यात्मक सहयोग में अस्तित्व में रहते हैं। इसलिए प्रश्न यह है कि चेतना का सत्यतम स्वरूप दोनों में से कौन सा है ?

इस स्थल पर हिन्दू दशन एक विशिष्ट दृष्टिकोण ग्रहण करता है। वह धोषित करता है कि वह सत्य, जो कि अनुभव का आधार है, न तो परिवर्तनशील है और न अपरिवर्तनशील ही। यह सत्य या यथार्थ परिवर्तनशील और अपरिवर्तनशील चेतना दोनों का ही सम्मिलन है जोकि अनुभव की आधार शिला है और जिसके अन्तर्गत ही कि विषयी तथा विषय, द्रष्टा तथा दृश्य, अनुभवकर्ता तथा अनुभूत, और भोक्ता भोग्य के भेद किये जा सकते हैं। अपरिवर्तनशील चेतना, जो कि अक्रिय 'चित् सत्ता' की भाँति अस्तित्व में होती है, चेतना की परिवर्तनशील स्थितियों तथा ग्रहता और व्यक्तित्व की भावना की समानरूप से पूर्वकल्पना है।

यह परिवर्तनशील चेतना अपने अनुभव निरपेक्ष पहलू में अपने परिवर्तनशील विपरीत पक्ष से बिल्कुल सम्बद्ध नहीं होती और कूटस्थ, असंग तथा केवल की भाँति उसी प्रकार अस्तित्व में बनी रहती है जिस प्रकार कि दीपक मय को पूव प्रकार से ही उस समय तक भी प्रकाशित करता रहता है जबकि सम्पूर्ण पात्र जा चुके होते हैं। यह अपरिवर्तनशील चेतना अक्रिय तथा निरय रूप से स्वसमान होती है क्योंकि क्रिया में अनिरवधता तथा परिमितता की धारणायें अन्तर्निहित हैं जिस तक अनुभव की उस स्थिति में ही पाया जा सकता है जहाँ कि एक विषय दूसरे विषय से विपरीतता के सम्बन्ध में अवस्थित होता है। इस कारण, योगदशन के पारिभाषिक शब्दों में जो निरपेक्ष आत्मा 'केवस' है क्योंकि वह अपने जन्म से पूर्णतया पूषक् है, वही अद्वैत पारिभाषिक शब्दावली में 'विशुद्ध नेस्वरूप' या 'आतिमात्र' या 'सति' है। उस शक्ति' बहा गया है क्योंकि यह वह है जो सदस्य अरूपांतरित अविज्रिया' है। यह सदस्य केवल अपनी ही 'साक्षी' है क्योंकि 'सब' में अपने को ही देख चुकने पर कुछ भी 'अय' उसे देखने के लिए अवशिष्ट नहीं रह जाता।

यह अनुभवाधीन या पारिभाषिक चेतना, इस कारण अद्वैत वेदांत तथा दृढवादी सत्ययोग दोनों में, व्यक्तित्व और अनुभव के भाव से मुक्त है।

१ इस अपरिवर्तनशील, अग्रतिमय, तथा अक्रिय चेतना में 'सब' वैपरीत्य को पार कर लिया जाता है, अर्थात् सबभयत्व समाप्त हो जाता है, तथा समग्र अनुक्रम एक क्रमहीन चेतना में विलीन हो जाता है।^१ अद्वैतवेदान्त का यह 'कूटस्थ साक्षी' तथा योग का 'केवली' पाश्चात्य दार्शनिकों की अनुभवातीत चेतना से भिन्न है, जिनके अनुसार कि 'पूर्ण' की धारणा विभिन्नता में तादात्म्य, अनेकता में एकता, या स्वर-व्यपम्य में स्वर-साम्य की भाँति की गई है और जो कि अनुभव का एक उच्चतर प्रकार मात्र है। पाश्चात्य प्रत्ययवाद में निरपेक्ष तथा सापेक्ष एक प्रकार से दोनों ही एक दूसरे पर परस्परान्वित हैं। जबकि सापेक्ष तथा ससीम निरपेक्ष तथा अससीम की अपेक्षा करता है तब उत्तरात्तर भी उसी मात्रा में पूरणाभी की अपेक्षा करता है। निरपेक्ष ब्रह्म सापेक्ष जगत् के बिना उतना ही अवुद्दिगम्य है, जितना कि सापेक्ष जगत् निरपेक्ष ब्रह्म के अभाव में है। किन्तु हिन्दू प्रत्ययवाद में स्थिति ऐसी नहीं है, जहाँ कि पूर्ण पूर्णतया पूर्ण है, जिसमें कि, जबकि जगत् तो उसके बिना अस्तित्व में नहीं हो सकता है तब वह जगत् के बिना भी अस्तित्व में हो सकता है क्योंकि वह अपने स्वाधिकार से सत्तावान है।

हिन्दुओं की अनुभव निरपेक्ष चेतना जो कि 'केवली' और 'असग' है और जो कि विशुद्ध तथा स्वतादात्म्य रूप से ही सदा अस्तित्व में होती है, किसी भय वस्तु से तादात्म्य या अतादात्म्य किसी प्रकार के सम्बन्ध में नहीं हो सकती है, क्योंकि (वेदान्तानुसार) या तो उसके अतिरिक्त कुछ भी अस्तित्व में नहीं है, या (योगानुसार) 'अय' से उसका पूर्ण विलग्न हो गया है।

चेतना की अक्रिय, पृथक् अवस्थित मात्र साक्षी, तथा 'केवल' की तरह की यह धारणा, जिसे कि अनुभव की भाषा में किंचित् भी नहीं जाना जा सकता है एक ऐसा सद्धान्तीकरण प्रतीत होती है जिसे कि सम्बन्धित धारणा पर बुद्धिगम्य एकद को खोये बिना न्यायोचित ठहराना कठिन है। किन्तु इस सम्बन्ध में हमारी सामान्य कठिनाई पाश्चात्य दृष्टिकोण से उसकी ओर देखने के कारण है। पाश्चात्य दशन में अनुभव अन्तिम शब्द है तथा स्वचेतना पाश्चात्य निरपेक्षवाद में श्रेष्ठतम धारणा है। बुद्धि के दृष्टिबिन्दु से प्रारम्भ करने, जो कि विषयी और विषय के विभेदों में ही केवल सत्ताओं को ग्रहण करती है, अनुभव जगत् की अन्तिमता तथा चेतना के श्रेष्ठतम रूप की तरह

स्वचेतना की निष्पत्तियाँ भविष्य हैं। किन्तु अनुभव हिन्दू दार्शनिकों के साथ निश्चय ही अन्तिम शब्द नहीं है क्योंकि उनके अनुसार अनुभव की जड़ें विषयो और विषय, उपभोक्ता तथा उपभोगित के द्वन्द्व में निहित हैं और इसलिए अनुभव की धारणा स्वयं परम धारणा नहीं हो सकती क्योंकि वह स्वयं की व्याख्या करने में असमर्थ है।

ज्ञान, भावना और क्रिया के व्यावहारिक अनुभवों तथा ग्रह प्रायम की चेतना के तल से 'आत्म स्वरूप' का तल अधिक गहरा है, जो कि अनुभव की अस्थिरताओं, चाहे वे अपने आप में कितनी ही श्रेष्ठ क्या न हों, और स्वचेतना, चाहे वह कितनी ही उत्कृष्ट क्या न हो, दोनों से पूर्णतया दूर है। कलात्मक तथा धार्मिक चेतना भी चाहे वह कितनी ही तीव्र क्यों न हो, योग की 'केवल' भवस्था या ब्रह्म त वेदान्त की 'ग्रह ज्ञान' भवस्था से सादारण्य नहीं हो सकती है, क्योंकि इस प्रकार की चेतनाओं सभी भी 'अनुभव' के एक प्रकार के प्रवेश के अन्तर्गत ही आती हैं। इसी प्रकार, 'ईश्वर' भी हिन्दू दशन में 'अनुभव' के अन्तर्गत ही आता है, यद्यपि वह अनुभव मानवीय नहीं दिव्य है। सृजन तथा विनाश की ईश्वर पर आरोपित क्रियाएँ, अन्ततः अनुभव के तल पर ही हैं, और अस्तित्व के व्यावहारिक स्वरूप से बहुत दूर नहीं हो सकती हैं। किन्तु 'ग्रह' या 'केवली' दिव्यानुभव के भी पार, ऊपर और भीतर है। इसलिए ही 'ईश्वर का सादारण्यीकरण 'पुरुष' से नहीं, प्रकृति से ही किया गया है'।^१

एकाकी, केवल, और अक्रिय चेतना की अस्यान्तरित तथा अरूपान्तर योग्य धारणा भारतीय दशन के अनेक पाठकों को उत्तममन में डाल देती है, और वे पूछते हैं कि व्यावहारिक अनुभव की विविधता तथा गतिमयता का प्रादुर्भाव इवात्म्य तथा अक्रिय चेतना से कैसे हो सकता है? या किसी भी मूल्य पर, अपरिवर्तनीयता तथा साक्षी चेतना परिवर्तनशील भवस्थाओं से अपने आपको सम्बद्ध करके भी अपने अनुभव निरपेक्ष स्वरूप का अवशिष्ट कैसे रख सकती है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि हम नहीं जानते हैं कि 'सत्ता' का जगत् गतिमय तथा अक्रिय ग्रह पर ठीक प्रकार से किस भाँति व्यापारित है, नहीं ठीक रूप से हम 'ऐक्य' के उस ध्यान को ही जानते हैं जो कि अमर्त्य तथा अक्रिय साक्षी चेतना तथा चेतना के प्रवाहमय परिवर्तनों को एक साथ बाँध कर रखता है। हम केवल इतना ही जानते हैं और सुनिश्चितरूप से जानते हैं कि अपरिवर्तनशील ग्रह के अभाव में 'मसार' की कोई सत्ता या

स्थिति नहीं हो सकती है ।^१ इस धारणा में हम एक ऐसे सिद्धान्त का स्पष्ट करते हैं जिसे कि बुद्धि के तल पर हल योग्य नहीं समझा जाता है और बौद्धिक रूप से हम केवल यही समझ सकते हैं कि अनुभवातीत चेतना अपने 'ससार प्रपञ्च' के समग्र परिवर्तनमय नामरूपों की मूलाधार तथा पूर्वकल्पना है । ससार अस्तित्व में नहीं रहेगा यदि पूरा चेतना के आधार की उसकी पृष्ठभूमि को भ्रंश या पूरातया स्थानान्तरित कर लिया जाय, किन्तु अनुभवातीत चेतना के सम्बन्ध में स्थिति ऐसी नहीं है, जो कि उस समय भी सतत रूप से अस्तित्व में बनी रहती है जब कि व्यावहारिक जीवन की सम्पूर्ण स्थितियाँ विनोद और भ्रष्ट हो जाती हैं ।

अनुभव निरपेक्ष चेतना का यह स्वभाव तक और बुद्धि के द्वारा अनुभूत नहीं हो सकता है क्योंकि वस्तुतः वह कोई धारणा नहीं है यत्कि, बुद्धि-प्रतीत अस्तित्व की यथार्थता है । वह सदैव ही हमारी सीमित विचारणा के पार चली जाती है । किन्तु इस कारण वह एक सैद्धान्तिकरण मात्र ही नहीं है क्योंकि वह अनुभवगम्य है । हिन्दू दर्शन के अनुसार बौद्धिक अनुभव भी अनुभव का एकमात्र रूप नहीं है । हमारी विचारणा की सीमा हमारे अनुभव की सीमा नहीं है, वह केवल अनुभव के एक रूप की सीमा ही है । परम सत् की हमारी गवेषणा में तक हमें भ्रम तक नहीं ले जा सकता है, क्योंकि तक केवल उस सीमा तक ही काम करता है जहाँ तक कि उद्देश्य और विषय के विभेद शेष रहते हैं जिसके पार कि अविभेदी अनुभवातीत चेतना का जगत् है जिसकी कि हमें 'अन्य' के किसी बोध के बिना ही केवल बुद्धि प्रतीत अपरोक्ष अनुभूति होती है ।

अनुभवातीत चेतना के स्वरूप तथा अनुभवातीत और अनुभवाधित चेतना के सम्बन्ध की हमारी समग्र चर्चा में उठाई गई समस्याओं के सतोपजनक हल के प्रति तक तथा विवेचनात्मक बुद्धि की अयोग्यता के सन्दर्भ पर अवश्य ही ध्यान दिया गया होगा किन्तु उसे समस्या से भ्रम ज्ञान के हनु तार्किक की वरक्षीय या चाल की भाँति प्रयुक्त नहीं किया गया है । हिन्दू दर्शन, जिसे कि तार्किक मूलमताओं की महीन उसक्तों में पड़ने का इतना चाव है, तक के प्रति अपर्याप्त आदर का बोधो नहीं हो सकता है । और इसलिए हमारी बुद्धि की परिमितता तथा तब की सीमाओं के सन्दर्भ जो कि परम समस्याओं की भवि दुर्दृष्ट गति को बहुत ही सरलता से काटते हुए प्रतीत होते हैं वस्तुतः केवल तक से अधिक पूरातर तथा अपरोक्ष दृष्टि सम्यक् दर्शन का एक प्रकार

की योग्यता में, गहरी श्रद्धा पर आधारित है, जिसके द्वारा ही कि कबल परम सवाधों का समाधान सम्भव है। तर्क तथा बुद्धि का क्षेत्र मनुष्य के सम्पूर्ण अस्तित्व को नहीं छेदती है, वह उसके अस्तित्व का एक अंश मात्र ही है। इस स्थल पर पुनः, हिन्दू प्रत्ययवादी इस और दृष्टिकोण पाश्चात्य प्रत्ययवादी विचारधारा से स्पष्टरूपेण भिन्न पड़ता है।

पूर्ण चेतना की उपलब्धि हेतु, तर्क तथा सद्धान्तिक विचारणों को पाश्चात्य दर्शन में एक स्वतन्त्र स्थिति प्राप्त है जो कि हिन्दू विचार में उसे प्रदान नहीं की गई है। किसी अवस्था पर आधारित विचार की जीवन के लिए स्थान छोड़ी करना ही पड़ता है। तार्किक चेतना, चेतना की समग्रता नहीं है। और जिस तरह कि पशु की केवल सम्बेदनीयता उसे मानव प्राणी की विचारात्मक स्वचेतना से पृथक् करती है, ठीक उसी प्रकार मानव की केवल मात्र तार्किक चेतना उसे 'अपियो के दर्शन' से पृथक् करती है।

भारतीय दर्शन, इस कारण, अपने को मात्र विश्वेय्यात्मक तत्त्व पर ही आधारित नहीं करता है, बल्कि भावना की अन्तरस्थ समग्रता को ही अपना आधार बनाता है। तार्किक चेतना के पार और अतीत भी कुछ है, जिसको कि 'अपरोक्षानुभूति', दिव्यज्ञान ब्रह्म चेतना या ईश्वर साक्षात्कार के किसी भी नाम से पुकारा जा सकता है। यह हो सकता है कि हम इस अपरोक्षानुभूति को ठीक रूप से अभिव्यक्त न भी कर पायें, किन्तु इतना हम निश्चय ही जानते हैं कि उसका क्षेत्र और उसकी अनुभूति पवित्रता के प्रकाश से भरी हुई होती है। यह अपरोक्षानुभूति सत्य के परम यथार्थ की पकड़ पाने के लिए एक से यहीं अधिक श्रेष्ठतर साधन है। इस स्थल पर यह पृथक् जा सकता है कि जब क्या बौद्धिक दर्शन भारत में रहस्यानुभूति में बिलीन हो जाता है और तब केवल एक निष्फल खोज ही रह जाती है? इस तरह के प्रश्नों में अभी हम विस्तार से नहीं जा सकते हैं किन्तु इतना निश्चय रूप से ही कहा जा सकता है कि हिन्दुओं के लिए छिपे हुए सत्य की खोज में शुद्ध बौद्धिकता सामान्यतः अन्तिम और सर्वाधिक सफल साधन नहीं है।

जीवन की समग्रता का 'पूर्ण' के बौद्धिक ज्ञान और आध्यात्मिक अनुभूति के ऐसे दो प्रकोश में नहीं बाँटा जा सकता है। तार्किक यह कहा जा सके कि जब कि बुद्धि जीवन की परम समस्याओं को समझने की कोशिश करती है तब नैतिक और आध्यात्मिक चेतना को स्वयं अपने में और अपने लिए ही धाड़ दिया गया है। इसके विपरीत, यह हो सकता है कि बौद्धिक खोजी भी नैतिक और आध्यात्मिक 'साधना' के द्वारा ही परम सत्य के साक्षात् की प्राप्ति कर सकता है। यह सत्य है कि परम सत्य की बौद्धिक पकड़ या ज्ञान सम्भव

है किन्तु वह पर्याप्त नहीं है। वह साधना या आध्यात्मिक अनुभूति की श्रेष्ठतर अवस्था के लिए एक सीढ़ी मात्र है जिसमें ही कि परम सत्य पूर्ण रूप से प्रगट होता है। पूर्ण सत्य या ब्रह्म की अनुभूति हमें उस समय तक उपलब्ध नहीं हो सकन है जब तक कि हमने अपने प्राण मन और आत्म-जीवन की पूर्ण कस्वरता की अवस्था को प्राप्त नहीं कर लिया है, तथा सतत साधना और ध्यान से अपने आपको अनुभव निरपेक्ष सत्य के ग्रहण योग्य पवित्र नहीं बना लिया है।

उपासना' पर उपनिषदों द्वारा दिये गये जोर का कारण यही है। उपासना ही हमें 'सहयोग की कायकारिता में तार्किक जादुई भावना की भाँति ऐसे उचित स्थिति में रख सकती है जहाँ कि हम परम सत्य की अभिव्यक्ति को ग्रहण कर सकन में समर्थ हो सकते हैं। उससे हमारी भावना परिष्कृत होती है तथा ग्रहणशीलता विस्तृत और श्रेष्ठतर बनती है जिसके कारण कि वह पूर्ण चेतना के दर्शन को पकड़ पा सकने में समर्थ और योग्य हो जाती है जो कि उस सीमा तक एक अद्वितीय अनुभव है जहाँ तक कि उसमें ज्ञान और मानसिक अस्थिरताओं के ध्रुवत्व से चेतना की मुक्ति निहित है।

किन्तु इस धारणा के कारण कि सत्य की अनुभूति साधना से होती है, यह अनुसरित वदार्थ नहीं होता है कि तत्सम्बन्ध में किये सब-सैद्धान्तिक प्रयास व्यर्थ ही होते हैं। बल्कि इसके ठीक विपरीत, हिन्दू चिन्तन यह सर्व्व ही घोषित किया है कि जीवन की बौद्धिक तथा नैतिक अवस्थाएँ उस श्रेष्ठतम आध्यात्मिक अनुभव के आन्तरिक और अविविधयोग्य भग हैं जिसमें कि आत्मा के सत्य स्वरूप की अपरोक्षानुभूति प्रगट होती है। आध्यात्मिक अनुभूति को उस विषयवस्तु विहीन धूँय में अनुभव नहीं किया जा सकता है जहाँ कि बौद्धिक और नैतिक चेतना दोनों का अभाव है। तार्किक बुद्धिवाद की सीमाओं के सम्बन्ध में अनेक बार पुनरुक्ति के बाद भी हिन्दू विचार उसका सापेक्ष मूल्य के प्रति पूर्णरूप से सन्देहवादी कभी नहीं रहा है।

हिन्दू मुनियों ने घोषित किया है कि चेतना की समस्या मानव जीवन की दूरहृत्तम समस्याओं में से एक है, जिसका रहस्य कि गहरी गुहाओं में छिपा हुआ है। यह एक ऐसी उत्तमन भरी अभिष्ट है कि उसे थोड़े अत्यन्त प्रयास से ही खोजा जा सकता है और हम पथ के राही का मार्ग सन्धार की धार पर चलनेवाले से भी अधिक बलिन है। इसी कारण कहा गया है कि इस सत्य को हजारों श्रोताओं में से कुछ ही समझ पाते हैं और कुछ, जो समझ पाते हैं, उनमें से भी एक या दो ही उसकी प्राप्ति के अन्त तक पहुँचने में समर्थ होते

हैं। इस कारण ऋषियों ने तार्किक या बौद्धिक ज्ञान के साथ ही साथ भाष्यार्थिक अन्तरदृष्टि पर भी जोर दिया है। यह सत्य है कि विवेचनात्मक परीक्षण ज्ञान की द्वितीय अवस्था है किन्तु यह भी सत्य है कि यह भी पूर्ण की श्रेष्ठतर अनुभूति या साक्षात् के लिए एक प्राथमिक अवस्था मात्र ही है।

हिन्दू चिन्तन की एक दूसरी महत्वपूर्ण विशेषता यह रही है कि उसने पाश्चात्य दशन द्वारा प्रस्तावित और सामान्यतः स्वीकृत मानसिक या मनो-वैज्ञानिक पदार्थ को वस्तुतः पौद्गालिक ही माना और घोषित किया है। पाश्चात्य दर्शन में पदार्थ और 'मन' के बीच सामान्यतः एक द्वत को स्वीकार किया गया है जिन्हें कि गुणात्मक रूप से दो भिन्न स्तरों से सम्बद्ध माना जाता है। मनुष्य में उसके शरीर और इन्द्रियों को पौद्गालिक माना जाता है किन्तु उसके मन, अहंता, संवेदन, विचार और भावना के मनोघातीय समूह को शरीर और इन्द्रियों के पौद्गालिक या पार्थिव अस्तित्व से निर्वोक्त भिन्न निरूपित किया गया है। पाश्चात्य दशन में स्वीकृत इस द्वतवाद को ही बहुधा इन प्रश्नों में व्यक्त किया जाता है पूछा गया है कि 'मन क्या है ? तो उत्तर दिया गया है कि 'वह जो पदार्थ कभी नहीं है, और यदि पूछा गया है कि पदार्थ क्या है ? तो उत्तर हुआ है 'वह जो मन कभी नहीं है।' इस द्वैतवाद की व्याख्या के लिए पदार्थवाद, आध्यात्मवाद तथा मन और पदार्थ के मध्य अन्तर्क्रिया तथा समानांतरवाद द्वारा प्रस्तुत भेद परिलक्षणाओं द्वारा प्रयास किया जाता रहा है। किन्तु यह अस्पष्ट आश्चर्यजनक है कि हिन्दू दशन ने सामान्यतः मन और पदार्थ के मध्य इस प्रकार का कोई द्वैत या भेद कभी भी प्रस्तावित या स्वीकृत नहीं किया गया है।

इसका कारण यह है कि हिन्दू दृष्टि के अनुसार भौतिक और मानसिक अस्तित्व दोनों एक ही पौद्गालिक आधार पर आधारित हैं तथा एव ही परम पदार्थ, 'प्रधान' या 'प्रकृति' के दो भेदरूप मात्र हैं। इस कारण एक व्यावहारिक अस्तित्व का दूसरे व्यावहारिक अस्तित्व से या एव रूपभेद का दूसरे रूपभेद से कोई भेद नहीं किया जाता है। भौतिक अस्तित्व और मानसिक अस्तित्व के मध्य 'भूतमता' के परिमाणानुसार जरूर भेद किया जाता है किन्तु यह भेद एक ही प्रकार के अस्तित्व के बीच गुण का नहीं केवल मात्रा का भेद मात्र ही है। किन्तु जबकि एक व्यावहारिक सत्ता और दूसरी के मध्य, जोकि केवल भिन्न मात्र है, तथा जिनका मूल स्रोत एक ही है, कोई विभेद नहीं किया जाता है तब व्यावहारिक जगत् और पारमादिक जगत् के

मध्य जरूर ही भेद किया गया है जो कि केवल भिन्न ही नहीं है, बल्कि एक दूसरे से पूर्णरूपेण पृथक् और भिन्न है और जिनका कि कोई उभय उद्गम या एक ही मूल स्रोत नहीं है।

उदाहरणार्थ, हम सांख्ययोग दर्शन को लेते हैं। इस दर्शन प्रणाली में, 'मनस', 'बुद्धि' या 'ग्रहकार' को जोकि पारमार्थिक पृथक् (शुद्ध चित शक्ति) तथा स्थूल शरीर (शुद्ध पदार्थ) के दो जगत् के मध्य एक तृतीय माध्यमिक वस्तु है 'शरीर' के समान ही पौद्गालिक और जड़ माना जाता है क्योंकि ये सब एक ही 'प्रधान' के रूपभेद है। उन्हें (मन और शरीर) हम क्रिया और रूप की सूक्ष्मता की दृष्टि से तो मानसिक और भौतिक की भाँति वर्गीकृत कर सकते हैं, तथापि जाति की दृष्टि से वे एक ही वर्ग 'अध्यक्त' के अन्तर्गत आते हैं। डा० हेमन का कथन है कि 'साक्ष्य दृष्टि से बुद्धि, जैसी कि हम प्रपेक्षा कर सकते हैं 'पुरुष' से उत्पन्न नहीं होनी है बल्कि वह 'प्रकृति का विकास, उत्पत्ति और रूपभेद है। चेतना के व्यक्तिकरण का सिद्धांत या 'ग्रहकार' तक भी मूल प्रकृति की ही उत्पत्ति है। इन दोनों (मन और पदार्थ) को यद्यपि स्वयं उनके ही मध्य मानसिक और भौतिक की भाँति भिन्न माना जाता है, तथापि, पुरुष से मन और पदार्थ दोनों की ही, अचेतन की भाँति पृथक् किया जाता है। 'पुरुष' ही केवल 'चित' का स्रोत है और दोष सब अचेतन जगत् के अन्तर्गत आता है। 'बुद्धि' जोकि आत्यंतिक रूप से मानसिक है और जाकि प्रत्यक्षीकरण की क्रिया में बाह्य विषयों के रूपों को अपने ऊपर ग्रहण करती है स आनुसार उस समय तक अचेतन ही बनी रहती है जबतक वह पुरुष की अनुभवातीत चेतना का प्रतिबिम्ब ग्रहण नहीं कर लेती है। चेतना का यह अनुभवातीत सिद्धांत 'पुरुष अनुभव के जगत् में इतना पृथक् और दूर है कि वह अपने 'स्वरूप' में अचेतना के सिद्धांत 'प्रधान' या उसने व्यावहारिक मानसिक रूपभेदों के गुणों का सामीप्य कतई नहीं हो सकता है। इस तरह, सांख्ययोग का द्वैतवाद पाश्चात्य दर्शन के समान भौतिक और मानसिक जगत् के बीच नहीं है। सांख्ययोग का द्वैतवाद एक नितान्त भिन्न प्रकार का द्वैतवाद है क्योंकि वह है पारमार्थिक तथा व्यावहारिक चेतना का द्वैतवाद क्योंकि अपरिवर्तनीय और केवल चेतना व्यावहारिक और परिवर्तनीय चेतना से गुण की दृष्टि से पूर्णरूपेण भिन्न है जोकि गृहीत तथा 'प्राप्त' के भेदों में विभक्त है। सांख्ययोग का विभेद या द्वैत व्यावहारिक चेतना (मन) तथा अचेतना (पदार्थ) के मध्य वही है, जोकि दोनों ही एक ही बीज के विकास हैं, किन्तु पारमार्थिक

या अनुभवनिरपेक्ष चेतना और व्यावहारिक चेतना के मध्य, या दूसरे शब्दों में, 'दशमात्र पुरुष और 'प्रत्ययानुपपन्न' या 'प्रतिरजनेदी' पुरुष के मध्य है।

यह कहा जा सकता है कि चूँकि किसी भी स्थिति में व सवाद शेष रहता ही है, इसलिए यह अपायिष्य है कि वह मन' और पदार्थ के बीच है या 'मन' और 'पुरुष' के बीच। किन्तु यह भेद अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उसकी महत्ता इस सत्य में निहित है कि यदि हम मन और पदार्थ के पारस्परिक द्वन्द्ववाद पर जोर देते हैं तो हम पारमाधिक या अनुभवनिरपेक्ष चेतना के सत्य के अर्थ को पकड़ने से चूक जाते हैं और तब 'मन' को ही अनुभव निरपेक्ष चेतना से तादात्म्यक समझने की भूल सहज हो जाती है। किन्तु सांख्ययोग द्वैतवाद में इस तरह के भूल की कोई सम्भावना नहीं है। सांख्ययोग दशन में, इसके ठीक विपरीत, हम चेतना के अनुभव निरपेक्ष स्वरूप पर ही जोर देते हैं और व्यावहारिक चेतना तथा अचेतना के मध्य के भेद को बहुत कम महत्व का मानते हैं क्योंकि वे दोनों ही अनुभव निरपेक्ष पुरुष के स्वरूप से समानरूप से दूर, पृथक् और अर्थ है। सांख्ययोगानुसार, मनस, बुद्धि' और 'महकार के मानसिक अर्थ की चेतना केवल एक प्रतिबिम्बित चेतना मात्र ही है। वह स्वयं शुद्ध चेतना या 'चित्' नहीं है, क्योंकि वह जो कि चेतना को कहीं बाहर से ग्रहण करता है, या प्रतिबिम्ब की भाँति अपने पर आरोपित करता है, स्वयं वस्तुतः चेतन नहीं हो सकता है। सांख्य योग दशन में, व्यावहारिक चेतना और व्यावहारिक पदार्थ का अचेतना में कभी द्वन्द्व नहीं हो सकता है, क्योंकि 'पुरुष' सदैव 'केवल' स्वरूप होने के कारण कभी भी व्यावहारिक रूप से चेतन नहीं होता है और 'प्रधान' व्यावहारिक रूप से पदार्थ या अचेतना नहीं है क्योंकि वह अभी तक मूर्तों में, बुद्धि में, या महकार में रूपांतरित नहीं हुआ है। और पुरुष, जो कि स्वरूपतः ही रूपांतरित होने में नितात प्रसन्न और असन्न है और सदैव केवल 'केवल' स्वरूप ही रह सकता है इसलिए यह स्वभावतः अनुसरित होता है कि व्यावहारिक चेतना और पदार्थ या अचेतना का सम्बन्ध केवल प्रधान से ही हो सकता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि 'केवल' तथा 'सत्त्वमात्र' चेतना की अनुभव निरपेक्ष ऊँचाई से देखते हुए हिंदूओं ने उच्चतम व्यावहारिक चेतना के क्षेत्र को भी 'क्षेत्र' क्यों माना है।

अत्र तवेदान के दृष्टिकोण से भी समझा जा सकता है। इस दशन प्रणाली में भी द्वैत 'मन' और पदार्थ या 'चेतना' और 'अचेतना' के मध्य नहीं है क्योंकि पदार्थ या अचेतना का अस्तित्वानुसार कोई वास्तविक

अस्तित्व ही नहीं है। अपरिवर्तनशील अपरिणामी, अभिवेदित ब्रह्मचेतना या 'कूटस्थ साक्षी' मात्र का ही वास्तविक अस्तित्व है। इस तरह, द्वैतवाद पुनः इस अपरिवर्तनशील, विभेदित और ससौम्य चेतना के मध्य ही है, अर्थात् भद्र तृट्टि से भी, द्वैत 'निष्क्रिय' 'कूटस्थ' और निर्विशेष चित् तथा उस 'सर्वशेष और 'क्रियावान्' चेतना के मध्य है, जिसके व्यावहारिक अस्तित्व से कि इन्कार नहीं किया जा सकता। अचेतना का यद्यपि कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है, तब भी, अनुभव निरपेक्ष दृष्टि बिन्दु से, इस दशन प्रणाली में भी, व्यावहारिक चेतना को, जो किसी न किसी रूप में अस्तित्व में है, 'हेय' की स्थिति ही प्रदान की गई है। इस तरह 'हेय' बताई गई वस्तु से अथ यह है कि उसे धार करना है और उससे मुक्त होना है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि भद्रत में भी व्यावहारिक चेतना का 'पदार्थ' से साक्षात्कृत कर दिया गया है जो कि, पाश्चात्य प्रत्ययवाद के विपरीत, जहाँ कि व्यावहारिक चेतना को ही 'पदार्थ' का अर्थ और 'विपरीत' माना गया है, हिन्दू प्रत्ययवाद की सामान्य रवि रूझाना का प्रतीक है।

हमारा निष्कर्ष यह है कि प्रत्ययवादी हिन्दू विचार, यद्यपि अनुभव निरपेक्ष चेतना, व्यावहारिक चेतना तथा अचेतना में भेद करता है, तथापि उसकी रवि और वृत्ति अनुभवनिरपेक्ष चेतना को व्यावहारिक चेतना और अचेतना को एव ही मानकर दोनों के विपरीत रखने की है। चेतना के इस हिन्दू विश्लेषण में, यह अति मानवीय ब्रह्म चेतना है, जो कि अन्तिम निष्पत्ति का बिन्दु है जहाँ से कि पाश्चात्य प्रत्ययवाद की अनुभवनिरपेक्ष चेतना की धारणा भी केवल मानव परिमित प्रत्ययवाद ही प्रतीत होती है। प्रत्ययवाद का यह रूप जो कि मानव की भाँति मानव की श्रेष्ठतम चेतना से भी अतीत चला जाता है, विशिष्ट रूप से हिन्दू है। इससे जात होता है कि हिन्दू अस्तित्व-पाश्चात्य अस्तित्व से कहीं अधिक लचीला और लोचपूर्ण है और उस सम्भावनाओं का भी इस प्रसंग में हमें सहज ही स्मरण हो जाता है जिनके द्वारा कि विचार के हमारे परिमित पाश्चात्य ङग ने बन्द कर दिए हैं।

पाश्चात्य दशन इस मानव वेदित दृष्टिकोण से, कि 'मनुष्य ही सब वस्तुओं की माप है', प्रारम्भ करने जिस श्रेष्ठतम अनुभवनिरपेक्षवाद पर पहुँचा है, वह अनुभववाद की नींव पर आधारित उससे ही उच्चतम निखर से अधिक नहीं है। उसकी पहुँच हिन्दू दशन की भद्रत प्रणाली के ब्रह्मज्ञान या सांख्ययोग प्रणाली के 'बैबल्य' तक नहीं हो पाई है, जिनका कारण कि 'सच्चिदानन्द' की भाँति भी केवल प्रतीकात्मक ही माना गया है। हिन्दू दृष्टि

को 'ब्रह्मज्ञान' या 'कवत्य' के सदम में 'मुक्त' का पद भी पूर्णरूप से उचित प्रतीत नहीं हुआ है क्योंकि इन सभी पदों में अनुभव के जगत् की गति किसी न किसी रूप में दोष बनी ही रहती है जिसका कि उस अनुभव निरपेक्ष अवस्था में कहीं कोई सम्बन्ध नहीं है। पाश्चात्य दशन की प्रत्ययवादी प्रणालियों में इस तरह के अनुभव निरपेक्षवाद के अभाव का कारण यह है कि पाश्चात्य विचार के इतिहास में शुद्ध चेतना या चित् को सदा शुद्ध कार्य ही रखा जाता रहा है। प्रधान अभिनय सदा विवेचनात्मक बुद्धि या विचार सकल्पशक्ति या अनुभव ही पूरा करते रहे हैं। पाश्चात्य दशन में चेतना को अनुभव का एक ऐसा अंग माना गया है जो कि उससे पृथक् किया जा सकता है और अनुभव की अंशतः उस चेतना और अंशतः अचेतन की भाँति धारणा की गई है। दूसरे शब्दों में, पाश्चात्य दृष्टि से अनुभव को अचेतना के एक ऐसे गहरे समुद्र की भाँति समझा जाता रहा है कि सिर्फ अत्यन्त ऊपरी तल ही चेतना मुक्त है। पाश्चात्य दशन में अद्वैतवाद के हिन्दू प्रत्ययवाद के समान यह कभी नहीं माना गया है कि यह शुद्ध चेतना है जो कि सम्पूर्ण यथार्थ का अन्तरस्थ स्वरूप है और व्यावहारिक रूप से चेतन, उपचेतन तथा अचेतन 'ब्रह्मज्ञान' या शुद्ध चित् की बनी हुई या सावरण स्थितियाँ मात्र ही हैं, या साध्य-योगानुसार यह भी कभी स्वीकृत नहीं किया गया है कि 'पुरुष' की केवल चेतना से अलग, अय और भिन्न जो कुछ भी अस्तित्व में है, वह मानव के सन्तो हिन में कभी नहीं हो सकता है।



विशिष्ट शब्दों की अनुक्रमणिका

अचित्—१०, ४७

अज्ञ—३५, ३६

अज्ञान—३४

अज्ञप्—१५६

अध्यारोप—१३१

अन्त करण—५८

अन्तर्सीमा—६८

अनिदम—१५५

अन्नमय—२७

अनिवचनीय—१६१

अनुभवमूलक आरमा—१०२

अनुभवमूलक चेतना—१०२

अनुभवातीत चेतना—१६६

अनुभवाश्रित चेतना—२७

अनुभूति—६ ५८

अनुष्यवसाय—१६४

अपरोक्षता—६१

अपरोक्षत्व—८४, ८७, ६१, ६२, ६३, ६५, १०५

अपरोक्षानुभूति—१०६, १०७

अभिनव गुप्त—६४

अवच्छेदवाद—१५६

अविद्या—३४, १००, १५०, १६८, १६०, १६१

अव्यक्त—१७

असत्—१६

असत्प्रज्ञात समाधि—१३६

असाधारण—१०२

अस्तित्व—२०, ६१, ६३

अहंकार—५८, ५६, ६६, १००, १०३, ११०, ११२

अहं चेतना—११५, ११६

अहंता—१११, १३६

अहंप्रत्यय—११२

अहंहीन चेतना या अहं प्रत्ययहीन चेतना—११४, ११५

आगन्तुक धम—३६

आधारभूत चेतना—४०, १२०

आनन्द—२६, २८, ३१, १४०, ४३

आंतरिक प्रत्यक्ष—१२०

मय—२२, २७

इदम्—३६, १५५

ईश्वर—१७३, १७५

ईश्वर कृष्ण—१८५

उदासीन—१४६

उपाधि—१२६, १४५

ऋग्वेद—१६, १६, २०, २२, २६

ऋत—१४, १५

ऋतु—१५

कणाद—३०, ४६, १०४, १२३, १३८

काम—१६, १८

कायकारण (ता)—२६, ६०

कुमारिल—५६, ६२, ६७, ७२, ८२, ६४, १०६, १२०

कूटस्थ—१२४, १४६

केवल—६०, १११, १२७, १५०, १६२, १६१

केवली—१७८, १७६, १८३, १८४

क्रिया (क्रियात्मकता)—५२, १४४, ४५
लीला के रूप में—१४८

लक्ष्मणवाद—१४७

गुण—१०, ३८, ३६, ५७, ५८, १६५

को 'ब्रह्मज्ञान' या 'कवत्य' के सदर्भ में 'मुक्त' का पद भी पूरुषरूप से उचित प्रतीत नहीं हुआ है क्योंकि इन सभी पदों में अनुभव के जगत् की गंध किसी न किसी रूप में शेष बनी ही रहती है जिसका कि उस अनुभव निरपेक्ष अवस्था में कदाई कोई सम्बन्ध नहीं है। पाश्चात्य दर्शन की प्रत्ययवादी प्रणालियों में इस तरह के अनुभव निरपेक्षवादा के अभाव का कारण यह है कि पाश्चात्य विचार के इतिहास में शुद्ध चेतना या चित् को सदा क्षुद्र कार्य ही सौंपा जाता रहा है। प्रधान अमिनय सदा विवेचनात्मक बुद्धि या विचार, सत्त्वव्यक्ति या अनुभव ही पूरा करते रहे हैं। पाश्चात्य दर्शन में चेतना को अनुभव का एक ऐसा अंग माना गया है जो कि उससे पृथक् किया जा सकता है और अनुभव की अंशतः उस चेतना और अंशतः अचेतन की भाँति धारणा की गई है। दूसरे शब्दों में, पाश्चात्य दृष्टि से अनुभव को अचेतना के एक ऐसे गहरे समुद्र की भाँति समझा जाता रहा है कि सिर्फ अस्मत् ऊपरी तल ही चेतना मुक्त है। पाश्चात्य दर्शन में अद्वैतवाद के हिंदू प्रत्ययवाद के समान यह कभी नहीं माना गया है कि यह शुद्ध चेतना है जो कि सम्पूर्ण यथाय का अन्तरस्थ स्वरूप है और व्यावहारिक रूप से अचेतन, अपचेतन तथा अचेतन 'ब्रह्मज्ञान' या 'शुद्ध चित्' की ढकी हुई या सावरण स्थिति ही मात्र ही है, या साध्य-योगानुसार यह भी कभी स्वीकृत नहीं किया गया है कि 'पुरुष' की 'केवल' चेतना से अलग, अर्थ और मित्र जो कुछ भी अस्तित्व में है, वह मानव के मन के हित में कभी नहीं हो सकता है।



विशिष्ट शब्दों की अनुक्रमणिका

- अचित्—१०, ४७
 अण—३५ ३६
 अज्ञान—३४
 अदृष्ट—१५६
 अभ्यारोप—१३१
 अन्त करण—५८
 अन्तर्साक्षी—६८
 अनिदम—१५५
 अन्नमय—२७
 अनिवचनीय—१६१
 अनुभवमूलक आत्मा—१०२
 अनुभवमूलक चेतना—१०२
 अनुभवातीत चेतना—१६६
 अनुभवाक्षित चेतना—२७
 अनुभूति—६, ५८
 अनुव्यवसाय—१६४
 अपरोक्षता—६१
 अपरोक्षत्व—८४, ८७ ६१, ६२ ६३,
 ६५ १०५
 अपरोक्षानुभूति—१०६, १०७
 अभिनव गुप्त—६४
 अक्छेदवाद—१५६
 अविद्या—३४ १०० १५०, १६८,
 १६०, १६१
 अव्यक्त—१७
 अस्त—१६
 असम्प्रसात समाधि—१३६
 असाधारण—१०२
 अस्तित्व—२० ६१ ६३
 अहंकार—५८, ५९ ६६ १००,
 १०३, ११०, ११२
 अह चेतना—११५, ११६
 अहता—११७, १२६
 अहप्रत्यय—११२
 अहहीन चेतना या अह प्रत्ययहीन
 चेतना—११४, ११५
 आगतुक घम—३६
 आधारभूत चेतना—४०, १२०
 आनन्द—२६ २८, ३१, १४० ४३
 आन्तरिक प्रत्यक्ष—१२०
 आय—२२ २७
 हृदय—३६, १५५
 ईश्वर—१७३ १७५
 ईश्वर कृष्ण—१८५
 उदासीन—१४६
 उपाधि—१२६, १४५
 अश्वेद—१६ १६, २०, २२, २६
 अस्त—१४ १५
 अस्तु—१८
 कणाद—३०, ४६ १०४, १२३ १३८
 काम—१६, १८
 कायकारण (ता)—२६ ६०
 कुमारिल—५६ ६२, ६७, ७२ ८२
 ६४ १०६, १२०
 कूटस्थ—१२४ १४६
 केवल—६० १११, १२७, १५०
 १६२, १६१
 केवली—१७८ १७९, १८३, १८४
 प्रिया (प्रियात्मयुता)—५२, १४४ ४५
 सीता के रूप में—१४८
 दार्णिशवाद—१४७
 गुण—१० ३८, ३९ ४७, ५८ १६५

गोडपाद—१२६
 चरक—४७, ४८
 चार्वाक—३८ ३९, ४८
 चिन्मात्र—३६, ३९
 जयन्त—१, ४५, ७४, ८४ ८८ १०४,
 १०५, १२३
 जीव—५८ ६६, १११ ११२ ११५,
 १२०, १२१, १२७ १६१
 जीह्वस्तन—३३, ३५, ३६, १८५
 ज्ञातृता—५५, ६६, ७३, ६४
 क्यूसेन—३३
 तान्त्रिक—४६, १४७, १७०
 तुरीयावस्था—११५
 त्रिपुटी सवित्—५५, ५६
 द्वतवाद—१६२ १६८, १८३ १८४
 धमकीर्ति—७, ७८
 धमराजाध्वरी—१००
 नागाजुन—७
 निर्वाण—१७
 निर्विषय—११५, १२६
 पतञ्जलि—६, १७६
 पदायवाद—४३, ४४
 प्रणाङ्ग निद्रा—५५ ५६ १००, ११०,
 ११४, ११७, ११९, १३६
 प्रणा—१०४
 परिमापा—१३२
 परिमितता विद्वान्त—१५७
 बिम्बप्रतिबिम्बवाद—१५६
 बुद्धि—६ ५३, ६८, १०१, १०२, १६४
 १६६
 भाट्ट—६६, ७३, १०६
 भ्रम—१६१
 माध्यमिक—७ ४०, १०६

मानस प्रत्यक्ष—६६
 माया—२, १८, १४१, १५०, १५६
 १७४, १८८, १८९
 मुक्तावस्था—३६, ५८, १४०, १४२
 मुक्ति—१४१
 मुक्ति की परमावस्था—१६१
 योगाचार—६५, ६६
 रहस्यवाद—६२, ६३
 लीला—१४८, १४९
 व्यवहारिक आत्मा—१०५
 व्यवहारिक चेतना—१११ १६८
 व्यवहारिक ज्ञान—१११
 विज्ञानमिश्र—१०१ १०२
 विज्ञानवाद—६५, ७४
 विषयवस्तु धूम्य शुद्ध चेतनत्व—३६
 वेदान्त परिमापा—१००
 शतपथ ब्राम्हण—१५, १६
 शान्तरहित—७४
 शाबर—६७
 शून्यवादी—४० ४१
 सत्त्विकातिथि—७३, ७८
 सवित्—३, १५, १६४
 सच्चिदानन्द—२६, २९
 सत्—१६ १७, १८, २९
 समवाय—४०, ४६
 समाधि—१२६
 समवाय सम्बन्ध—४६
 सम्यग्दत्तन—१६२
 साक्षिन्—१०१ ११४
 सुषुप्ति—१६४
 स्वभाव—१०, ४८
 स्वयसिद्ध—६५, १३५
 स्वप्नभू—३६

